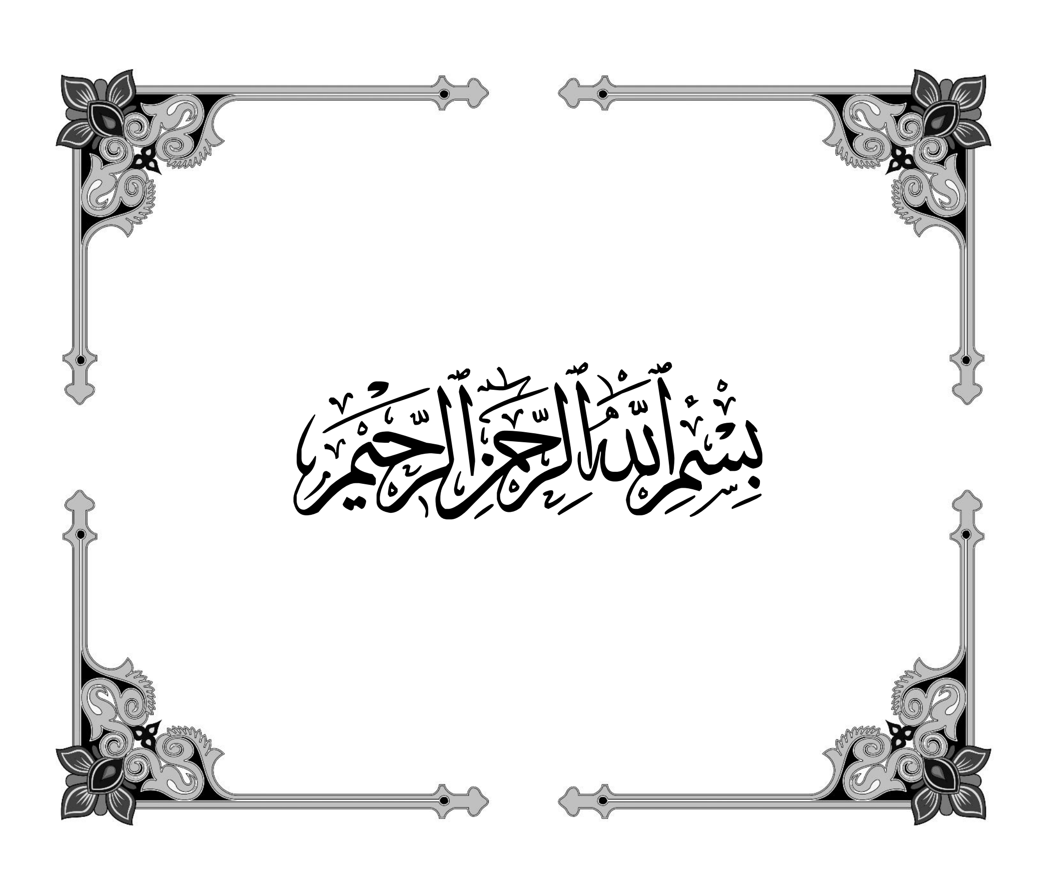

بسم الله الرحمن الرحيم



رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق: وزارة الثقافة العراقية لسنة 2012: 2996.

الرقم الدولي: 978993489441.

ابن ميثم، ميثم بن علي، 636-689ق.

قواعد المرام في علم الكلام/ تصنيف كمال الدين ميثم بن علي بم ميثم البحراني؛ تحقيق انمار معاد المظفر. - الطبعة الاولى. - كربلاء: العتبة الحسينية المقدسة. قسم الشؤون الفكرية والثقافية، 1434هـ./ 2013م.

٥٣٤ص. ـ(قسم الشؤون الفكرية والثقافية؛ ١١٨)

المصادر: ص. 491-523؛ وكذلك في الحاشية.

يتضمن على كشافات ISPN 9789933489441

1. كلام الشيعة الامامية - القرن 7ق. 2. الشيعة - عقائد. الف. المظفر، انمار معاد، محقق. ب. العنوان.

BP194. M39 Q393 2013
BP210. M39 Q393 2013

تمت الفهرسة في مكتبة العتبة الحسينية المقدسة قبل النشر



تصنيف

الحكيم المتألّه والعالم الربّاني
كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني
المتوفّى أواخر القرن السّابع

تحقيق

أنمار معاذ المظفّر



الطبعة الأولى

١٤٣٤-٢٠١٣



العراق: كربلاء المقدسة – العتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية – هاتف: ٣٢٦٤٩٩

Web: www.imamhussain-lib.com

E-mail: info@imamhussain-lib.com

بسم الله الرحمن الرحيم

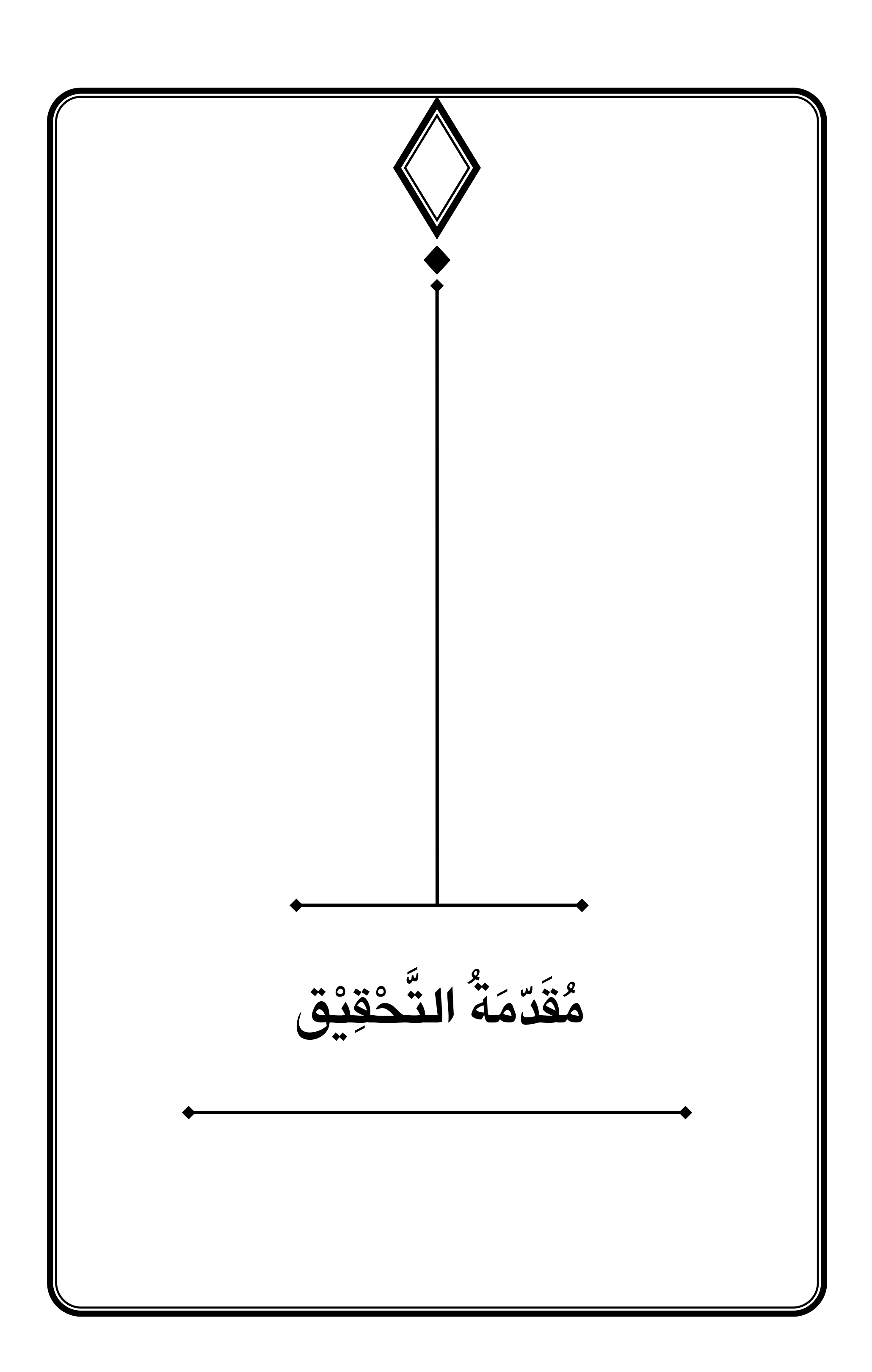
كلمة القسم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّد الأنبياء وخاتم المرسلين وعلى آله سادات الأوصياء والأصفياء ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

لاشكّ ولا ريب إنّ علم الكلام من العلوم المهمة والعظيمة، حيث إنّ لعلم الكلام أهمية بالغة في الوصول للحقيقة العقائدية والفكرية، وفي هذه المرّة تتقدم شعبة التحقيق في قسم الشؤون الفكرية في العتبة الحسينية المقدّسة بإخراج كتاب كلامي مهم وهو «قواعد المرام في علم الكلام» لمؤلفه البارع ميثم بن علي بن ميثم البحراني صاحب المصنفات الكثيرة والتي أغنت مكتبتنا الإسلامية منها شرح نهج البلاغة الذي يعتبر من الشروح القيمة والمهمة.

وقامت شعبة التحقيق في العتبة الحسينية بإسناد تحقيق هذا الاثر الكلامي المهم إلى الأخ الفاضل أنمار معاد المظفر حيث أخرجه بحلة جديدة سائلين المولى سبحانه وتعالى أن يوفق الجميع لنشر وإحياء كل أثر نفيس وغال لتراث آل محمّد عليهم السلام ، إنّه مجيب الدعاء والحمد لله رب العالمين.

شعبة التحقيق
قسم الشؤون الفكرية والثقافية
العتبة الحسينية المقدسة



مُقَدِّمَةُ التَّحْقِيْق

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

الحمدُ لله الذي دلَّ على ذاتهِ بذاته، وَتنزّه عن مجانسةِ مخلوقاته، وجلَّ عن ملائمة كيفيّاته. الذي قرُبَ من خطَرات الظنون، وبعُدَ عن لحَظات العيون، وعلم بما كان قبل أنْ يَكون. ثمّ الصلاة والسلام على خاتم المرسلين وسيّد النبيّين والمبعوث رحمة للعالمين أبي القاسم محمّد، وعلى آله الأبرار والأئمّة الأطهار، مصابيح الدجى ومنار التقى.

أمّا بعد:

فإنّ من العلوم التي كان لها الحضور البارز في مدوّنات علماء المسلمين ومصنّفاتهم: (علمَ الكلام) الذي اتّفق العلماء على شرفه وعلوّ شأنه.

وعلم الكلام هو العلم الباحث في أصول الدين، أي المفردات التي تشكّل المنظومة الاعتقاديّة التي يؤمن بها المسلم، في قبالة (علم الفقه) الباحث في الفروع، وتكون مساحته أفعال المكلّفين.

ووظيفة هذا العلم تتمحور حول نقطتين:

الأولى: تمييز الأصول الدينيّة والمفردات الاعتقاديّة عن غيرها، وإثباتها بالأدلّة والبراهين.

الثانية: الدفاع عنها أمام الخصوم بإبطال النقوض وردّ الشبهات.

ومنه يتبيّن الدور الكبير الذي يضطلع به المتكلّمون، فعلى عاتقهم تقع مهمّة تحقيق العقائد الدينيّة، والدفاع عن المعارف الإسلاميّة.

ويتبيّن أيضاً سبب رفعة هذا العلم، إذ أوّل أبوابه التوحيد والبحث عن الخالق وصفاته، وقالوا: «إنّ شرف العلم بشرف المعلوم»، وأيّ معلوم أشرف من الله عزّ وجلّ !

هذا، وقد كان للكلام الشيعيّ الدور الفاعل على كلا المحورين السالفين، فمع أنّ المفردة العقائديّة الأكثر حضوراً في الكلام الشيعيّ هي الإمامة، إلّا أنّ الاهتمام الكلاميّ للشيعة لم يقتصر عليها، بل تعدّاها إلى الذات الإلهيّة وصفاتها وأفعالها، وإلى مباحث النبوّة، والأبحاث الدقيقة والواسعة للمعاد، خاصّة مع تبلور المدارس الكلاميّة وتشكّل المذاهب الإسلاميّة.

وكان للمدرسة الكلاميّة الشيعيّة التبرّز على المدارس الأخرى بما امتلكته من رافد ثرّ تمثّله خطب أمير المؤمنين، وأحاديث أولاده المعصومين عليهم السلام.

ويرصد الباحثون ثلاث مراحل مرّ بها الكلام الشيعيّ في مسيرته:

المرحلة الأولى: مرحلة النشوء والتكوّن، ولم تكن تضمّ المفردات العقائديّة آنذاك وحدة واحدة، ولم تكن منتظمة في سلك واحد، وإنّما كانت مشتّتة تفرضها ظروف الاحتكاك مع غير الإماميّة. وقد اضطلع بهذا الدور المبرّزون من أصحاب الأئمة عليهم السلام كهشام بن الحكم، ومؤمن الطاق، وأمثالهما.

المرحلة الثانية: مرحلة ظهور الملامح العامّة والشخصيّة الواضحة للكلام الشيعيّ كعلم له منهج، وحصل ذلك في مدرسة بغداد على يد أقطابها الثلاثة: الشيخ المفيد، والسيّد المرتضى، وشيخ الطائفة الطوسيّ.

المرحلة الثالثة: مرحلة الاستقرار والنضج، حيث أخذ الكلام الشيعيّ

شكله النهائيّ، وذلك في مدرسة الحلّة، وكانت بداية هذه المرحلة على يد المحقّق العظيم نصير الدين الطوسيّ ومؤلفاته القيّمة لاسيّما كتاب (التجريد)، حتى أنّ علم الكلام عموماً أخذ طابعه وفْق هذا الكتاب.

ثمّ صُقلت معالم الكلام الشيعيّ على يد علامة الحلّيّين بل الإماميّة جمال الدين بن المطهّر.

وإذا أردنا معرفة موقع ابن ميثم البحرانيّ من مراحل تطوّر الكلام الشيعيّ فهو يقع في بداية المرحلة الثالثة، وله اليد الطولى في تشكيلها، ونستطيع أنْ نجعله رديفاً للمحقّق الطوسيّ، وبين هذين العَلَمين علاقة علميّة وثيقة كما سيتّضح في ثنايا الترجمة، وقد احتكّ به العلّامةُ الحلّي إبّان مقام ابن ميثم في العراق، ممّا جعل لابن ميثم أثراً في مدرسة الحلّة، وأوضح ما نجد هذا الأثر عند المقداد السيوريّ في كتابَيه (اللوامع الإلهيّة) و(إرشاد الطالبين).

والأثر الوحيد الذي وصل إلينا من آثار ابن ميثم في علم الكلام هو كتابه هذا؛ وهو دورة كلاميّة كاملة تتّسم بوضوح الديباجة وسلاسة العرض وعمقه.

ترجمة المصنف(*)

اسمه ونسبه:

هو كمال الدين أبو الفضل مَيثم بن عليّ بن مَيثم بن المُعلّى البحرانيّ، المشهور بابن ميثم البحرانيّ، والمعروف بالعالم الربّانيّ. حكيمٌ متألّه، وفيلسوف مدقّق، ومتكلّم بارع، وبلاغيّ محقّق.

وضُبط اسمه واسم جدّه بفتح الميم، وفي غيرهما بالكسر، كمِيثم التمّار وغيره[1].

(*) **انظر**: مجمع الآداب: ٤/٢٦٦ رقم ٣٨١٩، ومجمع البحرين: ٤/١٧١، وأمل الآمل: ٢/ ٣٣٢ رقم ١٠٢٢، ورياض العلماء: ٥/ ٢٢٦ ـ ٢٢٧، وكشكول البحراني (السلافة البهية في الترجمة الميثمية): ١/ ٤١ ـ ٥٣، ولؤلؤة البحرين: ٢٤٣ ـ ٢٥٠ رقم ٨٩، وروضات الجنّات: ٧/٢١٦ ـ ٢٢٢ رقم ٦٢٦، وطرائف المقال: ٢/٤٤٩ ـ ٤٥٣، وهديّة العارفين: ٢/٤٨٦، وأنوار البدرين: ٦٢ ـ ٦٩ رقم ٩، وتأسيس الشيعة لفنون الإسلام: ١٦٩، ٣٩٣ ـ ٣٩٥، والكنى والألقاب: ١/٤٣٣، وأعيان الشيعة: ١٠/ ١٩٧ ـ ١٩٨، ومنتظم الدرّين: ٣/٢٦٩ ـ ٢٧٤، وطبقات أعلام الشيعة (الأنوار الساطعة في المائة السابعة): ٤/ ١٨٧ ـ ١٨٨، ومعجم المؤلفين: ١٣/ ٥٥، والأعلام: ٧/ ٣٣٦، ومعجم رجال الحديث: ٢٠/١٠٣ رقم ١٢٩٤٤، وفلاسفة الشيعة: ٦١٨ ـ ٦٢٠، ومعجم طبقات المتكلّمين: ٢/٤١٨ ـ ٤١٩ رقم ٢٨٠، وموسوعة طبقات الفقهاء: ٧/ ٢٨٥ ـ ٢٨٦ رقم ٢٦٢٧، والنجاة يوم القيامة (مقدّمة التحقيق)، واختيار مصباح السالكين (مقدّمة التحقيق).

(١) حكي في لؤلؤة البحرين: ٢٥٠ عن بعض العلماء في حواشيه على الخلاصة، **وانظر** أيضاً: أنوار البدرين: ٦٧ ـ ٦٨.

و(كمال الدين) هو لقبه المعروف، وبه عبّر معاصروه ومن دونهم، كالسيّد غياث الدين بن طاووس والفُوَطيّ وفخر المحقّقين وابن حمّاد وغيرهم ـ كما سيأتي في ثنايا الترجمة ـ إلّا أنّ القاضي التستريّ في (مجالس المؤمنين) لقّبه بمفيد الدين[١]، وهو خلاف المعروف، ولذا أعرض عنه الشيخ سليمان بن عليّ البحرانيّ في رسالته (السلافة البهيّة في الترجمة الميثميّة) ولم يلقّبه به مع أنّ أصل الرسالة ترجمة لما ورد في (مجالس المؤمنين).

وجعل اسم جدّه في (منتظم الدرّين) ميثم بن علي[٢]، وهو أمر انفرد به ـ ولعلّه من خطأ الناسخ أو الطبّاع ـ فإنّ اسم جدّه ميثمُ بن المعلّى كما جاء في سائر المصادر.

ويبدو أنّه من أسرة علميّة، إذ يظهر أنّ أباه عليّ بن ميثم البحرانيّ كان من كبار العلماء[٣].

وقد جاء على ظهر نسخة من نهج البلاغة فوائد بخطّ عليّ بن ميثم البحرانيّ سنة ٦٤٣هـ[٤] فلعلّه أبو المصّنف.

كما يظهر أنّ جدّه ميثم بن المعلّى البحرانيّ كان من كبار العلماء أيضاً[٥]، حتى أنّ كمال الدين ميثماً ينسب إلى جّده هذا فيقال: ابن ميثم.

ولميثم بن المعلّى مقبرة معروفة في قرية الدونج ـ إحدى قرى الماحوز ـ في البحرين دُفن فيها إلى جواره جملة من العلماء منهم صاحب (السلافة).

---

(١) مجالس المؤمنين: ٢/ ٢١٠، نقلاً عن: اختيار مصباح السالكين: ٢١ (مقدّمة التحقيق).

وفي رياض العلماء: ٥/ ٢٢٧: «ورأيت بخطّ بعضهم أنّ الشيخ الحكيم مفيد الدين ميثم البحرانيّ..».

(٢) **انظر**: منتظم الدرّين: ٣/ ٢٦٩.

(٣) **انظر**: أنوار البدرين: ١٣٢.

(٤) **انظر**: مجلة تراثنا، العدد الرابع السنة السابعة شوال ١٤١٢هـ: ٨.

(٥) **انظر**: أنوار البدرين: ١٣٢.

أمّا نسبته ـ أي البحرانيّ ـ فللبحرين، واسم البحرين وإنْ كان يطلق قديماً على الساحل الشرقيّ من جزيرة العرب من البصرة شمالاً إلى عُمان جنوباً إلّا أنّه صار مختصّاً بجزيرة (أوال)، وابن ميثم من هذه الجزيرة.

ولا شكّ أنّه عربيّ المحتد، إلّا أنّ المصادر لم ترفع نسبه لقبيلة معيّنة.

ولادته ونشأته:

ولد كمال الدين ميثم البحرانيّ عام ٦٣٦هـ كما أرّخه الشيخ سليمان الماحوزي صاحب (السلافة)[١]، ولم تبيّن المصادر مكان ولادته، إلّا أنّها لا تعدو الماحوز؛ فإنّه منه[٢]، فقد يكون من قرية الدونج حيث قبر جدّه، أو من قرية هلتا حيث قبره هو، وهاتان القريتان مع قرية الغُريفة تشكّلان الماحوز[٣].

أمّا عن نشأته فلا تفاصيل نجدها في المصادر[٤]، إلّا أنّه قد يكون نشأ في كنف أبيه، ولعلّه عنده قرأ المبادئ الأوّلية للعلوم، كما هو المعتاد في أولاد العلماء.

بلده وعصره:

ولد كمال الدين ميثم في أواخر عصر المستنصر العبّاسيّ (ـ ٦٤٠ هـ)، وفي الرابعة من عمره توفي المستنصر وتولّى الخلافة ابنه المستعصم (ـ ٦٥٦ هـ) الذي

---

(١) **انظر**: فهرست آل بويه وعلماء البحرين: ٦٢، نقلاً عن: النجاة في القيامة: ٨ (مقدّمة التحقيق).

(٢) **انظر**: أنوار البدرين: ١٣٢.

(٣) **انظر**: لؤلؤة البحرين: ٨.

(٤) أمّا ما ذكره الشيخ الدكتور محمد هادي الأمينيّ من بعض التفاصيل عن نشأته في مقدّمة تحقيقه (اختيار مصباح السالكين) فلا ندري من أين استقاها؟ والذي نراه أنّه أعمل حدسه فيها.

كان قد اشتغل بلهوه وأوكل تدبير دولته لوزيره مؤيّد الدين بن العلقميّ.

عاصر ابن ميثم ضعف الدولة العبّاسيّة وأفول عصرها، فلم يكن سلطان بني العبّاس وقتذاك إلّا على بغداد وبعض السواد، ثمّ جاء المغول وأنهوا خلافة العبّاسيّين، وابتدأ عصر جديد، عصر تسلّط الأمراء والسلاطين.

أمّا البحرين ـ بالمعنى الأعمّ ـ ومنها جزيرة (أوال) فقد خرجت عن سلطان العباسيّين منذ القرن الثالث الهجريّ حين تسلّط عليها القرامطة حتى منتصف القرن الخامس، ثمّ طردهم العيونيّون وحكموا تلك البلاد حتى عام ٦٣٦ هـ ـ عام ولادة ابن ميثم ـ حيث خرجت جزيرة (أوال) عن سلطان العيونيّين بعد أنْ غزاها الأتابك أبو بكر بن سعد بن زنكي وضمّها إلى دولته التي عاصمتها شيراز، ثمّ سيطر بنو عصفور على الجزيرة منذ عام ٦٥٤هـ إلى نهاية القرن.

فالفترة التي عاشها ابن ميثم في البحرين كانت فترة اضطرابات وصراعات، وقد عاصر حكم الأتابكة والعصفوريّين.

أساتذته وشيوخه في الرواية:

١ ـ أبو السعادات أسعد بن عبد القاهر بن أسعد بن محمد بن هبة الله بن حمزة الأصفهانيّ المعروف بشفرويه، من العلماء المحقّقين.

قال في (مجمع البحرين): «وشيخُه أبو السعادات»[1]، وفي (أمل الآمل) أنّ ابن ميثم قرأ عنده[2]، وكلا المصدرين لم يبيّنا ماذا قرأ ابن ميثم عنده.

(١) مجمع البحرين: ٤/ ١٧١.

(٢) **انظر**: أمل الآمل: ٢/ ٣٣.

وفي (تراجم الرجال) للسيّد أحمد الحسينيّ:

«رأيت على بعض نسخ كتابه (مختصر مصباح السالكين) ما نصّه:

وقد رأيتُ إجازة الشيخ ميثم ـ رحمة الله عليه ـ للشيخ نصير الدين شيخ المتكلّمين محمّد بن [محمّد بن] الحسن الطوسيّ في المنقولات، ورأيتُ إجازة الشيخ نصير الدين له في المعقولات، ورأيتُ إجازة الشيخ أبي السعادات هبة الله البحرانيّ ـ الذي صنّف كتاب (رشح الولاء في شرح الدعاء) ـ لهما في المعقولات والمنقولات»[1].

أقول: أبو السعادات مصنّف (رشح الولاء) هو هذا الشيخ واسمه أسعد ابن عبد القاهر كما عرفت، وهبة الله اسم أحد أجداده، وهو أصفهانيّ لا بحرانيّ.

وهذا النصّ ذو أهمّية بالغة لو كان يُعرف صاحبه، إلّا أنّه يُستأنس به.

وقد أرّخ السيّد الأمين وفاة أبي السعادات سنة ٦٣٥ هـ[2]، وأرّخها السيّد عبد العزيز الطباطبائيّ سنة ٦٤٠ هـ[3]، مع أنّهما جميعاً عدّا أبا السعادات من شيوخ ابن ميثم البحرانيّ المولود سنة ٦٣٦ هـ! فتكون وفاة أبي السعادات قبل ولادة ابن ميثم بعام على رأي الأوّل، وفي العام الرابع من عمر ابن ميثم على رأي الثاني!

وعليه فإمّا أن تكون وفاة أبي السعادات بعد ذاكَين التأريخين، وإمّا أن تكون ولادة ابن ميثم قبل هذا التأريخ، والغالب على الظنّ الأوّلُ.

وإذا قلنا بتأخّر وفاة أبي السعادات عن هذين التأريخين فلابدّ أن تكون متأخّرة بأكثر من ثلاثين عاماً؛ إذ يبدو أنّ ابن ميثم ما عرف أبا السعادات إلّا في

---

(١) تراجم الرجال: ٢/ ٨٤٠.

(٢) **انظر**: أعيان الشيعة: ٣/ ٢٩٧.

(٣) **انظر**: مجلة تراثنا، العدد الرابع السنة السابعة شوال ١٤١٢هـ: ٤٩.

العراق، ولعلّ أبا السعادات هو من عرّف ابن ميثم للجوينيّين، ويومها كان ابن ميثم قد تجاوز الثلاثين من عمره بلا ريب.

٢ ـ جمال الدين أبو الحسن عليّ بن سليمان بن يحيى بن محمد بن قائد بن صباح البحرانيّ (ق٧)، وهو تلميذ كمال الدين أبي جعفر أحمد بن عليّ بن سعيد بن سعادة البحرانيّ صاحب (رسالة العلم).

قال عنه العلامة في إجازته الكبيرة: «وهذا الشيخ كان عالماً بالعلوم العقلية، عارفاً بقواعد الحكماء، له مصنّفات حسنة»[١].

ولعلّ جملة استفادة ابن ميثم في بلاده البحرين هي من شيخه هذا، حتّى أنّه لم يذكر سواه لابن الفُوَطيّ عندما سأله عن مشايخه عند مقدمه إلى بغداد[٢].

وابنه كمال الدين الحسين من مشايخ العلامة الحلّي في الرواية.

٣ ـ مجد الدين أبو الفضل عبد الله بن أبي الثناء محمود بن مودود الموصليّ البلدحيّ الحنفيّ (ـ ٦٨٣ هـ)، يروي عنه ابن ميثم عن السيّد كمال الدين حيدر بن محمد الحسينيّ الموصليّ النقيب عن ابن شهرآشوب، ذكر هذا السيّدُ محمد بن الحسن ابن محمد بن أبي الرضا العلويّ في إحدى إجازاته للسيّد شمس الدين محمد بن أحمد ابن أبي المعالي الموسويّ أستاذ الشهيد الأوّل[٣]، وذكره أيضاً الحسين بن عليّ بن حمّاد الواسطيّ في إجازته لنجم الدين خضر بن محمد بن نعي المطارآباديّ[٤].

٤ ـ الخواجة المحقّق نصير الدين أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن

---

(١) بحار الأنوار: ١٠٤/ ٥٦ (إجازة العلامة لبني زهرة).

(٢) **انظر**: مجمع الآداب في معجم الألقاب: ٤/ ٢٦٦.

(٣) **انظر**: بحار الأنوار: ١٠٤/ ١٧٢.

(٤) **انظر**: أعيان الشيعة: ٦/ ٢٧٦.

الطوسيّ (ـ ٦٧٢ هـ)، قال الشيخ سليمان الماحوزي:

«رأيت في بعض الرسائل أنّه تلمّذ على المحقّق الطوسيّ في الحكمة، وتلمّذ عليه المحقّق في العلوم الشرعيّة، ولم استثبته»[١].

وفي (خاتمة المستدرك) أنّ ابن ميثم يروي عن الخواجة[٢].

أقول: هو موافق للنصّ الذي نقلناه في ترجمة أبي السعادات.

وقال الشيخ محمد هادي الأمينيّ:

«أجمع المؤرّخون أنّ الخواجة نصير الدين الطوسيّ تتلمذ على كمال الدين ميثم في الفقه، وتتلمذ كمال الدين على الخواجة في الحكمة».

ثمّ قال: «وقد صرّح بهذا المترجم له [يعني ابن ميثم] في نسخة إجازته الكبيرة لسادات بني زهرة، فقال عند ذكر اسم مولانا الخواجة ما لفظه:

وكان هذا الشيخ أفضل أهل عصره في العلوم العقليّة، وله مصنّفات كثيرة في العلوم الحكميّة والشرعيّة على مذهب الإماميّة، وكان أشرف من شاهدناه في الأخلاق (نورّ اللهّ ضريحه). قرأتُ عليه إلهيّات الشفاء لأبي علي بن سينا وبعض التذكرة في الهيئة تصنيفه، ثم أدركه الأجل المحتوم»[٣].

وأنت خبير بأنّ هذه الإجازة هي للعلامة الحلّي[٤] وأمرها أجلى من أن يخفى! فكيف وقع الأمينيّ في هذا الاشتباه ونسبها لابن ميثم البحرانيّ؟

---

(١) نُقل عنه في أنوار البدرين: ٦٤.

(٢) **انظر**: خاتمة المستدرك: ٢/ ٤١١.

(٣) اختيار مصباح السالكين: ١٧ (مقدّمة التحقيق).

(٤) **انظر** إجازة العلامة الحلي الكبيرة لبني زهرة في بحار الأنوار: ١٠٤/ ٦٠ ـ ١٣٧، والنصّ المنقول منها في: ١٠٤/ ٦٢.

وقد جعل الحاتميُّ المحقّقَ الحلّي نجم الدين أبا القاسم جعفر بن الحسن الهذليّ من مشايخ ابن ميثم[١]، ولم يذكر مأخذه، وهو أمر انفرد به لم يذكره المترجمون لابن ميثم البحرانيّ، نعم ذكروا له مجلس مباحثة مع المحقّق كما سيأتي.

تلامذته والراوون عنه:

١ ـ جمال الدين أبو منصور الحسن بن سديد الدين يوسف بن عليّ بن المطهّر الأسديّ الحلّي (ـ ٧٢٦هـ)، آية الله العلامة، يروي هذا الشيخ الجليل عن ابن ميثم، نصّ على هذا ابنه فخر المحقّقين في إجازته لشمس الدين محمد بن صدقة، قال: «وأجزت له رواية جميع ما صنّفه كمال الدين ميثم البحرانيّ شارح نهج البلاغة عنّي عن والدي عنه»[٢]. كما ذكر روايةَ العلّامة عن ابن ميثم ابنُ أبي جمهور الأحسائيّ في مقدّمة كتابه (عوالي اللآلئ)، وفي إجازته للسيّد محسن الرضويّ، حيث ذكر من طرق العلامة أنّه يروي عن ابن ميثم عن عليّ بن سليمان البحرانيّ أستاذه[٣]. وكذا ذكرها المحقّقُ الثاني الشيخ عليّ بن عبد العالي الكركيّ في إجازته الكبيرة للقاضي صفيّ الدين عيسى[٤].

والغريب في الأمر أنّ العلّامة ـ أعلى الله مقامه ـ لم يذكر ابن ميثم البحرانيّ في إجازته الكبيرة لبني زهرة، مع كونه قد كتبها عام ٧٢٣هـ، أي بعد لقائه بابن

---

(١) **انظر**: شرح نهج البلاغة لابن ميثم: ١/ ١٣ (المقدّمة).

(٢) بحار الأنوار: ١٠٥/ ٩٨، وقد وردت صورة هذه الإجازة ضمن إجازة الشيخ إبراهيم بن سليمان القطيفي للشيخ شمس الدين محمد بن ترك.

(٣) **انظر**: عوالي اللآلئ: ١١ ـ ١٢، **وانظر** الإجازة في بحار الأنوار: ١٠٥/ ١١.

(٤) **انظر**: بحار الأنوار: ١٠٥/ ٧٢.

ميثم. أمّا روايته عن عليّ بن سليمان فذكر لها طريقاً واحداً هو طريق ابنه كمال الدين الحسين بن علي بن سليمان[١].

وفي (شرح إحقاق الحقّ) أنّ العلّامة قرأ على ابن ميثم العقليّات وروى عنه الحديث[٢].

والمظنون أنّ لقاءهما كان في الحلّة بعد أنْ وردها ابن ميثم إبّان مقامه في العراق.

وقد زعم الشيخ الدكتور محمد هادي الأمينيّ رحمه الله أنّ الذي يروي عن ابن ميثم البحرانيّ هو والد العلامة، أي الشيخ سديد الدين أبو المظفّر يوسف بن عليّ، فسلكه في عداد تلاميذه، وانتقد السيّدَ أحمد الحسينيّ على جعله العلامة راوياً عن ابن ميثم، واتهمه بعدم التتبّع وعدم المعرفة بالرجال![٣] مع أنّها دعوى انفرد الأمينيّ بها، وقد قرأتَ ما نقلناه عن شيوخ الإجازات. وإنّ المحقّق الثاني صرّح في إجازته المومأ إليها أنّ العلامة يروي عن ابن ميثم البحرانيّ «بلا واسطة».

ولعلّ الذي أوهم الأمينيّ هو ما ورد في إجازة فخر المحقّقين الآنفة الذكر من قوله: «وأجزت له رواية جميع ما صنّفه الإمام المعظّم أفضل العلماء مولانا كمال الدين ميثم بن سليمان البحرانيّ عني عن والدي عن جدّي سديد الدين يوسف عنه». وواضحٌ أنّ هذا من خطأ الناسخ أو اشتباهه أو من الخطأ في الطباعة؛ فلا وجود لكمال الدين ميثم بن سليمان البحرانيّ، بل هو كمال الدين عليّ

---

(١) **انظر**: بحار الأنوار: ١٠٤/ ٦٥.

(٢) **انظر**: شرح إحقاق الحقّ: ١/ ٤٧.

(٣) **انظر**: اختيار مصباح السالكين: ١٨ ـ ١٩ (مقدّمة التحقيق). ثمّ هو قد أرّخ وفاة سديد الدين بن المطهّر بعين تأريخ وفاة ولده العلامة أي سنة ٧٢٦ هـ.

ابن سليمان البحرانيّ[١] شيخ ابن ميثم.

كما أنّ فخر المحقّقين عندما ذكر ابن ميثم عبّر عنه بـ«شارح نهج البلاغة» كما نقلناه لك.

٢ ـ كمال الدين أبو الحسن عليّ بن شرف الدين الحسين بن حمّاد بن أبي الخير الليثيّ الواسطيّ (ق٧ ـ ق٨)، نصّ على ذلك ابنه الحسين في إجازته ـ المشار إليها آنفاً ـ لنجم الدين خضر بن محمد بن نعي المطارآباديّ[٢]، كما ذكره الشيخ الحسن بن الشهيد الثاني في إجازته الكبيرة للسيّد نجم الدين بن السيّد محمد الحسينيّ[٣]، وعدّه ممّن يروي عن ابن ميثم الميرزا النوريّ[٤]، بل عدّه السيّد الأمين من تلاميذه[٥].

٣ ـ ابن الفوطيّ الحنبليّ كمال الدين أبو الفضل عبد الرزّاق بن أحمد الشيبانيّ البغداديّ المؤرّخ (ـ ٧٢٣ هـ)، وهو أوّل من ترجم لابن ميثم، قال في ترجمته: «قدمَ مدينةَ السلام وجالستُه وسألتُه عن مشايخه... وكتبتُ عنه»[٦].

٤ ـ السيّد غياث الدين أبو المظفّر عبد الكريم بن جمال الدين أحمد بن موسى ابن طاووس الحسنيّ الحلّي (ـ ٦٩٣ هـ)، ذو الكرامات، وصاحب كتاب (فرحة الغريّ). قال في إجازته لكمال الدين عليّ بن حمّاد المتقدّم: «ومن مشايخي الوزير

---

(١) لُقّب عليّ بن سليمان في بعض المصادر بكمال الدين، وفي بعضها بجمال الدين، وطائفةٌ ثالثة من المصادر ردّدت بينهما، ولكنّ الصحيح أنّ لقبه هو جمال الدين، أمّا كمال الدين فلقب ابنه الحسين شيخ العلامة.

(٢) **انظر**: أعيان الشيعة: ٦/ ٢٧٦.

(٣) **انظر**: بحار الأنوار: ١٠٦/ ١٣.

(٤) **انظر**: خاتمة المستدرك: ٢/ ٣٤٨.

(٥) **انظر**: أعيان الشيعة: ٨/ ٢٢٧.

(٦) مجمع الآداب في معجم الألقاب: ٤/ ٢٦٦.

السعيد نصير الدين الطوسيّ وكمال الدين ميثم بن عليّ بن ميثم البحرانيّ»[١].

٥ ـ السيّد محمد بن الحسن بن محمد بن أبي الرضا العلويّ، نصّ هو على روايته عن ابن ميثم في إحدى إجازاته للسيّد شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي المعالي الموسويّ أستاذ الشهيد الأوّل[٢].

٦ ـ الخواجة نصير الدين الطوسيّ، حيث حُكي أنّه قرأ الفقه عند ابن ميثم كما تقدّم.

نصّ على ذلك فخر الدين الطريحيّ[٣]، والسيّد حسن الصدر[٤].

وفي تراجم الرجال للسيّد أحمد الحسينيّ ـ كما مرّ ـ:

«رأيت على بعض نسخ كتابه (مختصر مصباح السالكين) ما نصّه:

وقد رأيتُ إجازة الشيخ ميثم ـ رحمة الله عليه ـ للشيخ نصير الدين شيخ المتكلّمين محمّد بن [محمّد بن] الحسن الطوسي في المنقولات..»[٥].

وقد شكّك الشيخ اليوسفيّ الغرويّ بقراءة المحقّق الطوسيّ الفقهَ عند ابن ميثم البحرانيّ؛ فإنّ المحقّق الطوسيّ يكبر ابن ميثم بقرابة الأربعين عاماً، فهو قد ولد عام ٥٩٧هـ، وابن ميثم عام ٦٣٦هـ، ولقاؤهما لابدّ أن يكون في العراق، وهو إمّا أن يكون عام ٦٦٢هـ عندما ولّى هولاكو المحقّقَ الطوسيّ ولايةَ الأوقاف والتفتيش العامّ في البلاد إذ سافر الطوسيّ إثر ذلك إلى العراق وزار البصرة وبغداد

---

(١) بحار الأنوار: ١٠٦/ ١٤، وهي ضمن إجازة الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني السالف ذكرها.

(٢) **انظر**: بحار الأنوار: ١٠٤/ ١٧٢.

(٣) **انظر**: مجمع البحرين: ٤/ ١٧١.

(٤) **انظر**: تأسيس الشيعة: ١٦٩.

(٥) تراجم الرجال: ٢/ ٨٤٠.

وواسط والحلّة، وكان سنّ المحقّق يومها ٦٥ عاماً وسنّ ابن ميثم ٢٦ عاماً، وإمّا أن يكون لقاؤهما عام ٦٧٢هـ عندما جاء المحقّق إلى بغداد في سفرته الأخيرة وتوفي بها وسنّه يومها ٧٥ عاماً وسنّ ابن ميثم ٣٦ عاماً[(١)]. فكيف يقرأ من هو مثل المحقّق الطوسيّ الفقه عند من يصغره بهذا المقدار؟

وأقول أيضاً: إنّ ابن ميثم البحرانيّ متكلّم أكثر منه فقيهاً، ولا تجد في عداد مصنّفاته كتاباً فقهيّاً.

ولو أراد المحقّق الطوسيّ قراءة الفقه تلك الفترة لقرأه عند المحقّق الحلّي وأضرابه ممّن هم أمكن في الفقه من ابن ميثم.

وقال الشيخ يوسف البحرانيّ صاحب (الحدائق):

«وأنت خبير بأنّ وصف العلامة بأنّه [أي الطوسيّ] أفضل أهل عصره في العلوم العقليّة والنقليّة ممّا يدافع القول بتلمذه على الشيخ ميثم»[(٢)].

واعترضه صاحب (طرائف المقال) باحتمال أنّ تفضيل المحقّق الطوسيّ في هذه العلوم إنّما كان بعد تتلمذه على ابن ميثم، ثمّ فاقه فيها[(٣)].

ولا يخفى ما فيه بعدما تبيّن لك أنّ الفرق بينهما في السنّ يقارب الأربعين عاماً، ولا نحتمل أنّ الطوسيّ قرأ الفقه بعدما تجاوز الستّين من عمره!

ومن كلّ هذا فما نرجّحه هو أنّ المحقّق الطوسيّ له إجازة بالرواية من ابن ميثم البحرانيّ أراد التبرّك بها، أو تكثير طرقه كما هي عادة السلف.

هذا ما وجدناه من تلاميذ لابن ميثم ورواة عنه، وقال صاحب

---

(١) **انظر**: النجاة يوم القيامة: ١٤ ـ ١٥ (مقدّمة التحقيق).

(٢) لؤلؤة البحرين: ٢٣٧.

(٣) **انظر**: طرائف المقال: ٢/ ٤٤٥.

(الروضات) حاكياً كلام صاحب (اللؤلؤة): «ويروي عنه [يعني عن ابن ميثم] جملة من الأصحاب منهم السيّد الأجلّ عبد الكريم بن... طاووس، إلى أنْ قال [يعني صاحب اللؤلؤة] ومنهم الشيخ سعيد الدين[1] محمد بن جهم الأسديّ الحلّيّ، انتهى كلام صاحب لؤلؤة البحرين في حقّ هذا الرجل»[2].

فظنّ قولَ صاحب (اللؤلؤة): «ومنهم الشيخ سعيد الدين محمد بن جهم الأسديّ الحلّيّ» معطوفاً على قوله: «منهم السيّد الأجلّ عبد الكريم..» المتعلّق بقوله: «يروي عنه جملة من الأصحاب»، فجعل ابن جهيم راوياً عن ابن ميثم.

وتابعه على هذا الشيخُ محمد هادي الأمينيّ، فجعل ابن جهيم من تلاميذ ابن ميثم!

والحقيقة أنّ الأمر اشتبه على صاحب (الروضات)؛ فإنّ قول الشيخ يوسف البحرانيّ: «ومنهم الشيخ سعيد الدين محمد بن جهم الأسديّ الحلّيّ» إنّما هو في مقام تعداد من يروي عنهم العلّامة الحلّيّ تلميذ ابن ميثم، فراجع.

على أنّ الحرّ العامليّ ذكر في (أمل الآمل) أنّ ابن جُهيم يروي عن مشايخ المحقّق كفخار بن معدّ وغيره[3]، أي هذه الطبقة.

مصنّفاته وما نُسب إليه من آثار:

١ ـ **(آداب البحث)**[4] رسالة في علم المناظرة، ضائعة.

---

(١) كذا، والصواب: مفيد الدين، فهو لقبه لا ذاك.

(٢) روضات الجنات: ٧/ ٢٢١. **وانظر** النص المنقول في اللؤلؤة: ٢٥٠، ٢٥٣.

(٣) **انظر**: أمل الآمل: ٢/ ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(٤) **انظر**: الذريعة: ١/ ١٤.

٢ ـ (**اختيار مصباح السالكين**) وهو مختصر من شرحه الكبير على نهج البلاغة المسمّى (مصباح السالكين) الآتي، اختصره المصنّف بطلب من علاء الدين الجوينيّ لولدَيه، وقد فرغ منه في آخر شوّال سنة ٦٨١هـ ببغداد. عدّه محقّقه الشرحَ الوسيط من شروح المصنّف الثلاثة. طبع في مشهد سنة ١٤٠٨هـ بتحقيق الشيخ الدكتور محمد هادي الأمينيّ.

٣ ـ (**الاستغاثة في بدع الثلاثة**) نسبه لابن ميثم البحرانيّ جمعٌ من الأعلام، كفخر الدين الطريحيّ والعلّامة المجلسيّ ـ أعلى الله مقامهما ـ[١]، والصحيح ـ كما نبّه عليه كثيرون ـ أنّه لأبي القاسم الكوفيّ عليّ بن أحمد بن موسى بن الإمام محمد الجواد عليه السلام، وقد طبع هذا الكتاب، وفي مقدّمة تحقيقه قرائن نسبته للسيّد المذكور.

٤ ـ (**استقصاء النظر في إمامة الأئمّة الاثني عشر**) قيل بأنّه لم يُعمل مثله[٢]، وقد ضاع هذا الكتاب في جملة ما ضاع من تراث المصنّف.

٥ ـ (**تجريد البلاغة**) في المعاني والبيان، جرّده من شرحه الكبير لأجل نظام الدين أبي منصور محمد بن علاء الدين الجوينيّ، ويسمّى أيضاً (أصول البلاغة)، وبهذا الاسم الأخير نشره محقّقه الدكتور عبد القادر حسين أحد أساتذة البلاغة في جامعة الأزهر.

وعليه شرح للمقداد السيوريّ اسمه (تجويد البراعة في شرح تجريد البلاغة)، منه نسخة في مكتبة آية الله الگلپايگانيّ في قمّ.

٦ ـ (**البحر الخضمّ**) في الإلهيّات[٣]، وهو ضائع أيضاً.

---

(١) **انظر**: مجمع البحرين: ٤/ ١٧١، وبحار الأنوار: ١/ ١٩.

(٢) **انظر**: مجمع البحرين: ٤/ ١٧١.

(٣) **انظر**: الذريعة: ٣/ ٣٧.

٧ ـ (**الدرّ المنثور**) نسبه إليه إسماعيل باشا[١]، وقال في الذريعة: «حكي في (نامهء دانشوران)... عن الشيخ عليّ بن محمد بن الحسن بن زين الدين الشهيد أنّه أيضاً عدّ الدرّ المنثور من تصانيف ابن ميثم هذا»[٢].

أقول: إنّ نسبة هذا الكتاب إليه غير صحيحة ولعلّ منشأها ما قاله صاحب (اللؤلؤة)، قال:

«وله [أي لابن ميثم] ـكما ذكره الشيخ علي بن محمد بن حسن بن الشهيد الثاني في كتاب (الدرّ المنثور) ـ كتابُ (النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة)..»[٣].

فكتاب (الدرّ المنثور) هو كتاب الشيخ عليّ كما ترى، وهو لم يعدّ من تصانيف ابن ميثم كتاباً باسم (الدرّ المنثور) ، ولعلّ حرف الجرّ (في) سقط من بعض النسخ أو زاغ عنه البصر فقرئ كلامه: وله كما ذكره الشيخ علي بن... الشهيد الثاني كتاب الدرّ المنثور.

٨ ـ (**رسالة العلم**) التي شرحها الخواجة نصير الدين الطوسيّ، نسبها إلى ابن ميثم الشيخ الحرّ العامليّ[٤] ـ برّد الله مضجعه ـ وتابعه على هذا السيّد إعجاز حسين[٥]، مع أنّها لكمال الدين أحمد بن سعادة البحرانيّ وهو أستاذ أستاذ ابن ميثم، وابن ميثم هو من أوصلها إلى الطوسيّ مع التماس شرحها من أستاذه عليّ بن سليمان تلميذ مصنّفها.

---

(١) هدية العارفين: ٢/ ٤٨٦، وإيضاح المكنون: ١/ ٤٥٠.

(٢) الذريعة: ٨/ ٧٧.

(٣) لؤلؤة البحرين: ٢٤٩.

(٤) **انظر**: أمل الآمل: ٢/ ٢٩٩.

(٥) **انظر**: كشف الحجب والأستار: ٣٣٥.

أمّا صاحب (أنوار البحرين) فقد نسب لابن ميثم شرح هذه الرسالة، وادّعى أنّه أوفق بأسلوب ابن ميثم وطريقته ـ بعد أن كانت النسخة التي بين يديه قد سقط منها شيء من أوّلها[١] ـ مع أنّ شرْحها معروف النسبة للمحقّق الطوسيّ. وتابعه على هذه النسبة السيّدُ الأمين في (الأعيان)[٢]، والسيّد أحمد الحسينيّ في مقدّمة تصحيحه لكتاب (القواعد).

وفي مقدّمة هذه الرسالة صرّح باعثها علي بن سليمان باسم مصنّفها ابن سعادة، كما صرّح شارحها المحقّق الطوسيّ باسمه هو في ديباجة شرحه عليها[٣].

٩ ـ **(رسالة في الإمامة)** احتمل العلامة الطهرانيّ أنّها كتاب (استقصاء النظر) المتقدّم[٤].

١٠ ـ **(رسالة في الكلام)**[٥] ضائعة أيضاً.

١١ ـ **(رسالة في العلم)** احتمل العلامة الطهرانيّ اتحادها مع (آداب البحث)[٦].

١٢ ـ **(شرح الإشارات)** في الكلام والحكمة، شرحٌ لكتاب (إشارات الواصلين) لأستاذه جمال الدين علي بن سليمان البحرانيّ[٧]، ينقل عنه الماحوزيّ في في (الأربعين). وقد رأى العلّامة الطهرانيّ في العراق كتاباً بخطّ الحسين بن علي بن

---

(١) **انظر**: أنوار البدرين: ٦١، ٦٦.

(٢) **انظر**: أعيان الشيعة: ١٠/ ١٩٨.

(٣) **انظر**: الذريعة: ١٣/ ٢٨٨.

(٤) **انظر**: الذريعة: ٢/ ٣٣٨.

(٥) **انظر**: الذريعة: ١٨/ ١٠٨.

(٦) **انظر**: الذريعة: ١٥/ ٣١٦.

(٧) **انظر**: الذريعة: ١٣/ ٩١.

سليمان تأريخ نسخه ٦٨٥هـ واحتمل أنّه كتاب (الإشارات) هذا [١].

١٣ ـ (**شرح حديث المنزلة**) رسالة نسبها إليه السيّد الأمين [٢].

١٤ ـ (**شرح حديث الناس نيام**) رسالة في خزانة الروضة الحيدرية ضمن مجموعة كتبت سنة ٧٠٧هـ [٣].

١٥ ـ (**العزّيّة في شرح المقالة النصيريّة**) شرح لكتاب (قواعد العقائد) للنصير الطوسيّ، احتمل بعضهم أن تكون لابن ميثم البحرانيّ صنّفها لعزّ الدين النيسابوريّ. منها نسخة في الخزانة الرضويّة في مشهد، وأخرى في مكتبة سراي همايون في اسطنبول [٤].

١٦ ـ (**غاية النظر**) في علم الكلام، وهو ضائع أيضاً، وقد رأى صاحب (الذريعة) نقولاً منه في حواشي نسخة من كتاب (القواعد) للمصنّف [٥].

١٧ ـ (**قواعد المرام**) وهو هذا الكتاب، وسيأتي الحديث عنه مفصّلاً.

١٨ ـ (**مصباح السالكين**) وهو شرحه الكبير على نهج البلاغة، صنّفه ببغداد للأمير علاء الدين عطا ملك الجوينيّ، وقد فرغ منه سنة ٦٧٧ هـ، وهو شرح سائر أودعه ابن ميثم البحرانيّ الكثير من علمه، وقد اختصره هو كما تقدّم، واختصره أيضاً العلاّمة الحليّ ونظام الدين الجيلانيّ [٦]. طبع هذا الشرح في طهران سنة ١٢٦٧ هـ، وطبع ثانياً باعتناء الشيخ الحاتميّ، ثمّ بالأوفسيت طبعات أخرى،

---

(١) **انظر**: الذريعة: ٢/ ٩٨.

(٢) **انظر**: أعيان الشيعة: ١٠/ ١٩٨.

(٣) **انظر**: فهرست مخطوطات خزانة الروضة الحيدرية: ٥٠-٥٢.

(٤) **انظر**: الذريعة: ١٥/ ٢٦٢.

(٥) **انظر**: الذريعة: ١٦/ ٢٤.

(٦) **انظر**: الذريعة: ١٤/ ١٤٩.

كما طبع في بيروت أيضاً.

وقد قام الدكتور عبد القادر حسين بتحقيق مقدّمة هذا الشرح ونشرها مستقلّة.

١٩ ـ (**المعراج السماويّ**) ينقل عنه السيّد علي خان المدني في مصنّفاته[١]، وهو ممّا ضاع أيضاً.

٢٠ ـ (**منهاج العارفين في شرح كلام أمير المؤمنين**) المعروف باسم (شرح المائة كلمة)، وهو شرح للمائة كلمة التي اختارها الجاحظ من كلام أمير المؤمنين عليه السلام، صنّفه ابن ميثم لشهاب الدين مسعود بن كرشاسف (كرشاسب). عدّه العلّامة الطهرانيّ الشرحَ الصغير على نهج البلاغة[٢]، وفي (أمل الآمل) جعلهما متغايرين[٣].

طبع بتحقيق مير جلال الدين الحسينيّ الأرمويّ المحدّث سنة ١٣٩٦ هـ.

٢١ ـ (**منهج أو مناهج الأفهام**) في علم الكلام، ذكره صاحب (الرياض) وذكر أنّه رأى قطعة منه، واحتمل أنّه (الرسالة في علم الكلام)[٤] المتقدّم ذكرها.

٢٢ ـ (**النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة**) صنّفه ابن ميثم وكتابَ (القواعد) للأمير عزّ الدين النيسابوريّ في البصرة كما قال محقّقه أو في بغداد على احتمال نحتمله. طبع هذا الكتاب بتحقيق الشيخ محمد هادي اليوسفيّ الغرويّ سنة ١٤١٣ هـ. وكان قد نُشر عام ١٤١٢ هـ أنّ السيّد عبد الزهراء الحسينيّ

---

(١) **انظر**: الذريعة: ٢١/ ٢٣٠.

(٢) **انظر**: الذريعة: ١٤/ ١٥٠.

(٣) **انظر**: أمل الآمل: ٢/ ٣٣٢.

(٤) **انظر**: رياض العلماء: ٥/ ٢٢٧.

الخطيب يقوم بتحقيقه[١]، فلعّله أتمّه.

٢٣ ـ (**النهج المستقيم على طريقة الحكيم**) شرح لقصيدة ابن سينا العينيّة في أحوال النفس. والمشهور نسبة هذا الكتاب لأستاذه علي بن سليمان البحرانيّ، إلّا أنّ نسبته لابن ميثم جاءت في نسخة منه[٢].

٢٤ ـ (**الوحي والإلهام**)[٣] رسالة في الفرق بينها، وهي ضائعة أيضاً.

رحلاته وصلاته:

كان كمال الدين ميثم بن عليّ البحرانيّ قد نشأ في بلاده البحرين، ويبدو أنّه لم يغادرها إلّا في عقده الرابع، فيمّم شطر العراق، وورد مدينة السلام (بغداد)، وأقام في دار السيّد صفيّ الدين بن الأعسر الحسينيّ[٤]، وأوّل ما اتّصل بالأمير عزّ الدين أبي المظفّر عبد العزيز بن جعفر النيسابوريّ[٥]، وكان هذا الأمير قد تولّى شحنة واسط من قِبَل الصاحب علاء الدين الجوينيّ، ثمّ فُوّضت إليه البصرة واستقرّ ملكه فيها، وكان جواداً، عظيم الناموس، كثير الإحسان إلى العلويّين، محبّاً للعلماء راعياً لحرمتهم، توفّي في منتصف ذي الحجّة سنة ٦٧٢ هـ، وتوفّي بعده في

---

(١) **انظر**: مجلة تراثنا، العدد الأول السنة السابعة محرّم ١٤١٢ هـ: ١٦١.

(٢) **انظر**: الذريعة: ٢٤/ ٤٢٥.

(٣) **انظر**: الذريعة: ٢٥/ ٦١.

(٤) **انظر**: مجمع الآداب في معجم الألقاب: ٤/ ٢٦٦.

(٥) في مجمع الآداب: ١/ ٢٢٦: «عبد العزيز بن جعفر بن الحسين»، وفي تأريخ الإسلام: ٥٠/ ٩٨: «عبد العزيز بن جعفر بن الليث».

وذكر الفوطي عن شيخه ابن مهنّا أنّ لهذا الأمير نسباً في آل الأشتر النخعيّ. **انظر**: مجمع الآداب: ١/ ٢٢٧.

الثامن عشر من ذي الحجة من العام نفسه المحقّق الطوسيّ، فقال عليّ بن عيسى الإربلّي ـ صاحب كشف الغمّة ـ في رثائهما:

ولّما قضى عبدُ العزيزِ بنُ جعفرٍ وأردفَهُ رزءُ النصيرِ محمّدِ

جزعتُ لفقدانِ الأخلّاءِ وانبرتْ شؤوني كمرفضِّ الجمانِ المبدّدِ

صلة ابن ميثم بعزّ الدين النيسابوريّ:

صنّف ابن ميثم لهذا الأمير كتابين:

أوّلهما: كتاب (النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة)، قال في خطبته:

«ثمّ إنّه ـ تعالى ـ وفّقني للاتصال بجناب مولانا الملك المعظّم، العالم العادل البارع، ذي النفس الأبيّة، والهمم العليّة، والأخلاق المرضيّة، والأعلاق الزكيّة، ملجأ الأنام، وواحد الليالي والأيّام، عزّ الدنيا والدين، أبي المظفّر عبد العزيز بن جعفر النيسابوريّ ـ أعز الله ببقائه الطائفة وحرس به الملّة ـ فألفيتُه من أخصّ الأولياء لأولاد سيّد الأنبياء، مع ما خصّه الله ـ تعالى ـ به من العلم، وحباه من مزيد الفهم، فهو للعلماء والد عطوف، ولمعاناة أحوالهم برّ رؤوف، يتواضع لهم مع علوّ مرتبته، ويرفع من خاملهم مع شرف منزلته، فشملني بإنعامه، وأحلّني محلّ إكرامه، حتى أنساني الأهل والبلد، وأصدفني عن المال والولد، أشار إليّ بإملاء مختصر في الإمامة أنقّح فيه الأدلّة والبيّنات، وأقرّر فيه الأسئلة والجوابات، فهممت أنْ أعتذر لمشقّة السفر وما يستلزمه من تشعّب الأذهان، ومفارقة الأهل والأوطان، ثمّ كرهتُ أنْ ينسب ذلك إلى تقصير منّي في خدمته، وأداء بعض ما وجب عليّ من شكر نعمته، فبادرت في امتثال أمره، وسألت الله أنْ يفسح في مدّة عمره، وأنْ يجعل ما كتبتُ حجّة لي لا عليّ، إنّه المنّان ذو الفضل والإحسان».

ويبدو ممّا قاله ابن ميثم في هذه الخطبة أنّ كتاب (النجاة) هو أوّل كتاب صنّفه لهذا الأمير ـ وهو ما استظهره الشيخ محمد هادي اليوسفيّ ـ وأنّ تصنيفه له في بداية مقدمه من بلاده، حيث تراه يذكر «مشقّة السفر»، و«مفارقة الأهل والأوطان».

إلّا أنّ ابن ميثم لا يؤرّخ لشروعه في تصنيف هذا الكتاب ولا لفراغه منه، كما أنّه لم يذكر أين صنّفه، في بغداد أو البصرة؟

استظهر محقّقه الشيخ اليوسفيّ أنّ ابن ميثم صنّف هذا الكتاب في البصرة.

وحسِب العلّامة الطهرانيّ أنّ ابن ميثم صنّفه في نيسابور لمّا رأى ابن ميثم صدّره باسم الأمير المذكور، وذكر اتصاله به، وذكر مشقّة السفر ومفارقة الأهل، فحسب أنّ ابن ميثم قد ورد نيسابور(١). والصحيح كما ذكرنا أنّه صنّفه في العراق، إمّا في البصرة أو في بغداد.

وقد تابعه على هذا الدكتور الأمينيّ(٢)، فذكر أنّ ابن ميثم زار خراسان وقمّ(٣)، على أنّ مترجمي ابن ميثم لم يذكروا ذهابه إلى إيران ألبتّة!

أمّا الكتاب الثاني؛ فهو كتاب (القواعد) هذا، قال في خطبته:

«فلمّا كان شرف العلم بشرف المعلوم... وإذا كان المتكفّل ببيانها هو العلم المسمّى في عرف المتكلّمين بأصول الدين... أشار إليّ مَن إشارته غنم، وتلقّي أوامره العالية حتم، وهو المولى المكرّم، الملك المعظّم، العالم العادل، الفاضل الكامل، الذي فاق ملوك الآفاق باستجماع مكارم الأخلاق، وفات في حلبة السباق أهل الفضائل بالإطلاق، الذي ملأ الأسماع بأوصافه الجميلة، وأفاض أوعية الأطماع بألطافه الجزيلة، حتّى أنسى بضروب النعم من سلف من أهل

---

(١) **انظر**: الذريعة: ٢٤/ ٦١.

(٢) **انظر**: اختيار مصباح السالكين: ٢٩ (مقدّمة التحقيق).

(٣) **انظر**: اختيار مصباح السالكين: ١٣ (مقدّمة التحقيق).

الكرم، وأمّت كعبة جوده وجوه الهمم من سائر طوائف الأمم، عزّ الدنيا والحقّ والدين، غياث الإسلام والمسلمين، أبو المظفّر عبد العزيز بن جعفر ـ خلّد الله إقباله وضاعف جلاله وأبّد فضله وإفضاله وحرس عزّه وكماله ـ إذ كانت همّته العليّة مقصورة على تحصيل السعادة الأبديّة، أنْ اكتب له مختصراً في هذا العلم يجمع بين تحقيق المسائل، وإبطال مذهب الخصم بأوضح الدلائل المميّزة للحقّ من الباطل، فلم استجزْ مخالفة الواجب من الأمر، مع قلّة البضاعة وظهور العذر، فشرعتُ في ذلك معتصماً بواهب العقل وملهم العدل..».

وأيضاً لم يؤرّخ ابن ميثم لشروعه في تصنيف هذا الكتاب ولا لفراغه منه، كما أنّه لم يذكر أين صنّفه.

إلّا أنّ أحد ناسخي الكتاب وهو أحمد بن أبي عبد الله الآويّ ـ من تلامذة العلامة الحلّي ـ كتب في آخر نسخته سنة ٧١٧ هـ[1] ما لفظه:

«اتّفق فراغ مصنّفه ومؤلّفه مولانا ملك العلماء، علامة الدهر، مفتي الطوائف، كاشف الحقائق واللطائف، كمال الملّة والدين ميثم بن عليّ بن ميثم البحرانيّ ـ تغمّده الله برحمته وأسكنه بحبوحة جنّته ـ بمدينة السلام في العشرين من ربيع الأوّل سنة ستّ وسبعين وستّمائة».

وهذا التأريخ اعتمده الشيخ اليوسفيّ وقرّر أنّ عمر ابن ميثم حين تصنيف هذا الكتاب ثلاثون عاماً!

وافترَض أنّ تصنيفه لكلا الكتابين كان في البصرة، واحتمل أنّ هذين الكتابين وصلا إلى الحلّة وعلى إثر ذلك كاتَبه علماؤها والتقى بهم، وهذا كلّه قبل

---

(١) هي النسخة التي رمزنا لها (ش)، والكلام بعينه مذكور في آخر نسخة (أ) المكتوبة سنة ٩٤٤ هـ، وبتغيير طفيف في نسخة (م) المكتوبة سنة ٨٤٣ هـ.

ذهابه إلى بغداد.

ولكنْ لو رجعنا إلى وفاة عزّ الدين النيسابوريّ لوجدناها في ذي القعدة سنة ٦٧٢ هـ، ذكر ذلك الفوطيّ[1] ـ وهو من معاصريه ـ والذهبيّ[2]، أي قبل التأريخ الذي يذكره الآويّ بثلاث سنوات وأربعة أشهر!

مع أنّ عبارات ابن ميثم في خطبتَي الكتابَين صريحة في حياة عزّ الدين النيسابوريّ إبّان تصنيفهما، فهو قد أهداهما إليه في حياته.

وهذا يعني أنّ تصنيفه لهما كان قبل عام ٦٧٢ هـ .

أضف إلى هذا أنّ ابن ميثم في القاعدة الرابعة من الكتاب عند استدلاله على وجود الصانع ـ تعالى ـ ذكر أنّ نجم الدين الكاتبيّ القزوينيّ قد اعترض على استدلاله، قال: «واعترض الإمام نجم الدين القزوينيّ ـ أدام الله سعادته ـ على هذا البرهان..».

وكلامه صريح في حياة القزوينيّ، مع أنّ القزوينيّ توفي سنة ٦٧٥هـ !

إذاً فالتأريخ الذي ذكره الآويّ غير صحيح قطعاً.

أمّا عن عمر ابن ميثم آنذاك فلا نعلمه بالتحديد، ولكنّه في عقده الرابع، ولم يكنْ في الثلاثين من عمره كما ذكر الشيخ اليوسفيّ؛ فحتى لو اعتمدنا التأريخ الذي يذكره الآويّ وهو سنة ٦٧٦ هـ فإنّ عمر ابن ميثم حينها أربعون عاماً لا ثلاثون، فإنّ ولادته عام ٦٣٦ هـ كما تقدّم.

ثمّ إنّ الآويّ يصرّح أنّ ابن ميثم فرغ من تصنيف (القواعد) في مدينة السلام أي بغداد، فإذا علمنا أنّ عزّ الدين النيسابوريّ كان قد توفّي في بغداد رجُح

---

(١) **انظر**: مجمع الآداب: ١/ ٢٢٧.

(٢) **انظر**: تأريخ الإسلام: ٥٠/ ٩٨.

ما ذكرناه من أنّ مستقرّ ابن ميثم في بغداد، ويحتمل جدّاً أنّه لم يحلّ في البصرة وإنْ كانت في طريقه من البحرين إلى بغداد.

ولكنّه أمر لا نقطع به لاسيّما مع ملاحظة ما سجّله ابن ميثم في خطبة شرحه لنهج البلاغة الآتي ذكرها.

ويبدو جليّاً من كلام ابن ميثم أنّه وجد ظلّاً وارفاً تحت هذا الأمير، فشمله بإنعامه، وأحلّه محلّ إكرامه ـ على حدّ تعبير ابن ميثم ـ فكان حصيلة ذلك هذين الكتابين الجليلين (النجاة) و(القواعد).

صلته بالصاحب علاء الدين:

ذكرنا أنّ عزّ الدين النيسابوريّ توفي سنة ٦٧٢ هـ، وبعد وفاة هذا الأمير اتصل ابن ميثم بالصاحبَين علاء الدين عطا ملك وشمس الدين محمد ابني بهاء الدين محمد الجوينيّ، وكان علاء الدين قد ولي بغداد من قبل المغول عام ٦٥٧ هـ، وأخوه شمس الدين كان وزيراً له.

وكان علاء الدين عطا ملك الجوينيّ عادلاً حسن السيرة أديباً، وكان له الحلّ والعقد في دولة أباقا خان بن هولاكو، واستمرّ حكمه على العراق واحداً وعشرين عاماً، وقد عمّر خلال ولايته على بغداد ما خرّبه المغول.

وكان له ولأخيه إحسان إلى العلماء والفضلاء، حتّى أنّ جملة من العلماء صنّفوا كتباً باسمَيهما.

وكان لكمال الدين ميثم البحرانيّ أن اتصل بهما وشملته رعايتهما، ويبدو أنّهما اطّلعا على فضله بعد أنْ صنّف كتابي (النجاة) و(القواعد)، وأشارا عليه بتصنيف شرح لنهج البلاغة، وكان ذلك، فصنّف شرحه الكبير، وقال في خطبته:

«إلى أنْ قضتْ صروف الزمن بمفارقة الأهل والوطن، وأوجبت تقلّبات

الأيّام دخول دار السلام، فوجدتُها نزهةً للناظر، وآيةً للحكيم القادر، بانتهاء أحوال تدبيرها وإلقاء مقاليد أمورها إلى منْ خصّه الله ـ تعالى ـ بأشرف الكمالات الإنسانية... صاحب ديوان الممالك... علاء الحقّ والدين عطا ملك بن الصاحب المعظّم ... بهاء الدنيا والدين محمد الجوينيّ... وشدّ أزره بدوام عزّ صنوه وشقيقه... صاحب ديوان ممالك العالم شمس الحقّ والدين غياث الإسلام والمسلمين محمد... وممّا اتفق اتصالي بخدمته... فأجرى في بعض محاوراته الكريمة من مدح هذا الكتاب وتعظيمه... ما علمت معه أنّه أهله الذي كنت أطلب... فأحببت أن أجعل شكري لبعض نعمه السابقة... أنْ أخدم مجلسه بتهذيب شرح مرتّب على القواعد الحقيقية... وشرعت في ذلك...»

وأرّخ ابن ميثم فراغه من تصنيف هذا الشرح في السادس من رمضان من عام ٦٧٧ هـ.

وظاهر كلام ابن ميثم أنّ اتصاله بالجوينيَّين وتصنيفه لشرح نهج البلاغة إنّما هو في أوّل دخوله بغداد.

فقد يكون قوله: «وأوجبت تقلّبات الأيّام دخول دار السلام» إشارة إلى موت عزّ الدين النيسابوريّ، فيقوى احتمال حلوله أوّلاً في البصرة.

أو قد يكون إشارة إلى خروجه من بلاده البحرين وقصده العراق.

وعلى كلّ حال فقد وقع هذا الشرح من علاء الدين الجوينيّ موقعاً حسناً، وندم على انشغاله بغير نهج البلاغة من الكتب، وطلب من ابن ميثم أنْ يختصره حتّى يشتغل به ولداه الأميران نظام الدين محمد ومظفّر الدين عليّ، فصنّف ابن ميثم كتابه (اختصار مصباح السالكين)، وقال في خطبته:

«فلمّا كان من تمام نعم الله عليّ، وكمال إحسانه إليّ، اتّصالي بخدمة... علاء

الحقّ والدّين، غياث الإسلام والمسلمين عطا ملك بن الصاحب المعظّم السعيد الشهيد، بهاء الدنيا والدين، محمد الجوينيّ... وجعل دأبه الكريم بثّ محاسن تلك الأخبار، والاشتهار بنشر تلك الآثار، والحثّ على تأويلها وإظهار كنوزها، والأمر بتعلّمها واستكشاف رموزها، ونسبة من تولّى تأديبه إلى التقصير، لاشتغاله بغيرها من كتب الأدب، والتأسّف لقطع وقته بما عداها ككتاب (اليميني) و(مقامات الحريري) وسائر منثور كلام العرب... ثمّ استدرك الفارط فيها لكرامتها لديه، فألزم بملازمتها والتمسّك بها ولديه الأميرين الكبيرين المعظّمين العالمين الفاضلين الكاملين، جلالي الدولة، وعضدي الملة... نظام الدنيا والدين أبا منصور محمداً، ومظفّر الدين والدنيا أبا العبّاس عليّاً... وندبهما إلى حفظ فصوصها، و حرّضهما على اقتباس أنوار نصوصها...

ورأيت تشوّق خاطره المحروس إلى شرح كتاب (نهج البلاغة) وإيضاح دقائقه ... إلى أنْ وقفتْ أنظارُه الصائبة على ما فيه من لطائف النكات، واطّلعتْ أفكارُه الثاقبة على ما اشتمل عليه من غامض الأسرار وبيّن الآيات... لكنّه اشتمل مع ذلك على كثير من لباب الخطب، وموجبات الرسائل والكتب، فكبر لذلك حجمه... فأشار إليّ... أنْ ألخّص منه مختصراً جامعاً لزبد فصوله، خالياً من زيادة القول وطوله، ليكون تذكرة لولديه...».

ويؤرّخ ابن ميثم لفراغه من اختصاره لشرحه الكبير في آخر شوّال عام ٦٨١ هـ، أي بعد الفراغ من تصنيف الشرح الكبير بأربع سنوات.

ولم تقتصر علاقة ابن ميثم بعلاء الدين الجوينيّ، فصنّف كتابه (تجريد البلاغة) لنظام الدين الجوينيّ، و(شرح المائة كلمة) لمسعود بن كرشاسف (كرشاسب) وهو ـ على ما احتمله الشيخ اليوسفيّ ـ ابن شمس الدين محمد الجوينيّ.

وعلى كلّ حال فإنّ صلة ابن ميثم بالجوينيّين جيّدة، فقد كان يستظلّ بظلال إكرامهم، ولكنّ الجوينيّين نكبوا بعد عام ٦٨١ هـ؛ ففي عام ٦٨٠ هـ قدم السلطان أباقا خان إلى بغداد وقبض على علاء الدين الجوينيّ وأصحابه ونوّابه وسلّمه إلى مجد الملك اليزديّ حيث حبسه وأخذ أمواله وأملاكه واتهمه بنهب أموال الدولة والممايلة إلى حكومة سورية.

ثمّ أطلق السلطان أحمد بن هولاكو سراحه وأعاده إلى وظيفته في العام نفسه، أي عام ٦٨١ هـ ـ حيث صنّف ابن ميثم الشرح المختصر ـ ولكن لم يدم ذلك، إذ لمّا ملك أرغون اختفى الأخوان الجوينيّان، وتوفي علاء الدين بعد الاختفاء بشهرٍ سنةَ ٦٨١ هـ.

وكان شرف الدين هارون بن الصاحب شمس الدين الجوينيّ قد تولّى بغداد سنة ٦٨٢ هـ، إلّا أنّ سلطان الجوينيّين انتهى بنهاية حكومة السلطان أحمد سنة ٦٨٣ هـ، وهي السنة التي توفي فيها شمس الدين الجوينيّ.

ولا نعلم حال المصنّف إبّان تلك الأحداث، هل بقي في بغداد عند نكبة الجوينيّين عام ٦٨٠ هـ؟ أم رجع إلى بلاده البحرين؟

ولكنّه كان في بغداد سنة ٦٨١ هـ، أمّا بعدها فلا نعلم، إلّا أنّ نهاية حياته ﵀ كانت في البحرين «ممّا نستظهر منه أنّه انكمش إلى بلاده بعد النكبة لهؤلاء الأعلام»[1].

لقاؤه بالحلّيّين:

ذهب ابن ميثم البحرانيّ إلى الحلّة، وقد كانت وقتذاك حاضرة علميّة

---

(١) النجاة في القيامة: ٢٩ (مقدّمة التحقيق).

مزدهرة، تعجّ بفطاحل العلماء وفحولهم، فكان له فيها مجلس مباحثة مع المحقّق الحلّي نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن الهذليّ، وهو أكبر علمائها في أوانه.

ويبدو أنّه أقام فيها مدّة، وفيها قرأ عليه السيّد غياث الدين بن طاووس والعلّامة الحلّيّ.

أمّا ما ذُكر من سفره إلى قمّ ونيسابور فغير صحيح، وقد بيّنا الاشتباه في وروده نيسابور عند كلامنا عن صلته بعزّ الدين النيسابوريّ وتصنيفه له كتاب (النجاة).

وعلى كلّ حال فإنّ سفر ابن ميثم البحرانيّ إلى العراق كان موفّقاً، وكان حصيلته الشروح الثلاثة لنهج البلاغة، إضافة لكتابَي (النجاة) و(القواعد).

وما دبّجه يراعه في العراق هو الذي بقي من مصنّفاته، أمّا مصنّفاته الأخرى ـ التي نظنّ أنّ أغلبها صُنّف في البحرين ـ فلا أثر له الآن، ولعلّ بعضها قابع في زوايا بعض المكتبات الخاصّة.

ذكره والثناء عليه:

ـ ابن أبي جمهور الأحسائيّ (كان حيّاً عام ٩٠١ هـ):

«الشيخ العالم الكامل، محقّق علوم المتقدّمين والمتأخّرين، ومكمّل علوم الحكماء والمتكلّمين، الشيخ كمال الدين ميثم بن عليّ البحرانيّ»[1].

ـ المحقّق الثاني عليّ بن عبد العالي الكركيّ (ـ ٩٤٠ هـ):

«الإمام الأجلّ الأوحد المحقّق العلامة كمال الملّة والحقّ والدين ميثم

---

(١) عوالي اللآلئ: ١١ ـ ١٢.

البحرانيّ... قدّس الله نفسه وطهّر رمسه»[١].

ـ محمد بن الحسن الحرّ العامليّ (ـ ١١٠٤ هـ):

«كان من العلماء الفضلاء المدقّقين، متكلّماً ماهراً»[٢].

ـ العلّامة المجلسيّ (ـ ١١١١ هـ):

«والمحقّق البحرانيّ من أجلّة العلماء ومشاهيرهم»[٣].

ـ الشيخ المحقّق سليمان بن عبد الله البحرانيّ صاحب السلافة (ـ ١١٢١ هـ):

«الفيلسوف المحقّق، والحكيم المدقّق، قدوة المتكلّمين، وزبدة الفقهاء والمحدّثين، العالم الربّانيّ كمال الدين ميثم البحرانيّ، غوّاص بحر المعارف، ومقتنص شوارد الحقائق واللطائف، ضمّ إلى إحاطته بالعلوم الشرعيّة، وإحراز قصبات السبق في العلوم الحِكْمية والفنون العقليّة ذوقاً جيّداً في العلوم الحقيقيّة، والأسرار العرفانية، كان ذا كرامات باهرة، ومآثر ظاهرة..»[٤].

ـ السيّد عليّ البروجرديّ (ـ ١٣١٣ هـ):

«الشيخ الأعظم والمولى المعظّم، العلامة الفيلسوف ميثم بن عليّ بن ميثم البحرانيّ»[٥].

ـ السيّد حسن الصدر الكاظميّ (١٣٥٤ هـ):

«له التبرّز في جميع العلوم الإسلاميّة والأدبيّة، والحكمة والكلام والأسرار

---

(١) بحار الأنوار: ١٠٥/ ٧٢ من إجازة المحقق الكركي للقاضي صفي الدين عيسى.

(٢) أمل الآمل: ٢/ ٣٣٢.

(٣) بحار الأنوار: ١/ ٣٧.

(٤) كشكول البحراني (السلافة البهية): ١/ ٤٢.

(٥) طرائف المقال: ٢/ ٤٤٩.

العرفانيّة، اتفقت كلمة الكلّ على إمامته في الكلّ»[١].

ـ الشيخ عبّاس القمّيّ (ـ ١٣٥٩ هـ):

«العالم الربّانيّ، والفيلسوف المتبحّر المحقّق، والحكيم المتألّه المدقّق، جامع المعقول والمنقول، أستاذ الفضلاء الفحول..»[٢].

كُلِي يا كُمِّي:

هناك قصّة تذكر عادة عند ذكر ابن ميثم ـ وإنْ كان الدكتور الأمينيّ قد شكّك بها ـ ونحن نوردها كما وردت في (السلافة البهيّة):

«إنّه في أوائل الحال كان معتكفاً في زاوية العزلة والخمول، مشتغلاً بتحقيق حقائق الفروع والأصول، فكتب إليه فضلاء الحلّة والعراق صحيفة تحتوى على عذله وملامته على هذه الأخلاق، وقالوا: العجب منك أنّك مع شدّة مهارتك في جميع العلوم والمعارف، وحذاقتك في تحقيق الحقائق وإبداع اللطائف، قاطن في ظلال الاعتزال، ومخيّم في زاوية الخمول الموجب لخمود نار الكمال!

فكتب في جوابهم هذه الأبيات:

طلبتُ فنونَ العلم أبغي بها العلى ... فقصّر بي عمّا سموتُ به القُلُّ

تبيّنَ لي أنَّ المحاسنَ كلَّها ... فروعٌ وأنَّ المالَ فيها هو الأصلُ

فلمّا وصلت هذه الأبيات إليهم كتبوا إليه: إنّك أخطأت في ذلك خطأً ظاهراً، وحكمك بأصالة المال عجب، بل اقلب تُصب.

---

(١) تأسيس الشيعة: ٣٩٤.

(٢) الكنى والألقاب: ١/ ٤٣٣.

فكتب في جوابهم هذه الأبيات، وهي لبعض الشعراء المتقدّمين:

قد قالَ قومٌ بغير علمٍ ... ما المرءُ إلاّ بأصغرَيهِ

فقلتُ قولَ امرئٍ حكيمٍ ... ما المرءُ إلاّ بدرهمَيهِ

مَنْ لم يكنْ درهمٌ لديهِ ... لم تلتفتْ عُرْسُهُ إليهِ

ثمّ إنّه ـ عطّر اللهّ مرقده ـ لمّا علم أنّ مجرد المراسلات والمكاتبات لا تنقع الغليل، ولا تشفي العليل، توجّه إلى العراق لزيارة الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وإقامة الحجّة على الطاعنين.

ثمّ إنّه بعد الوصول إلى تلك المشاهد العليّة، لبس ثياباً خشنة عتيقة، وتزيّى بهيئة رثّة بالاطّراح والاحتقار خليقة، ودخل بعض مدارس العراق المشحونة بالعلماء والحذّاق، فسلّم عليهم فردّ بعضهم عليه السّلام بالاستثقال والانقطاع التامّ، فجلس ـ عطّر اللهّ مرقده ـ في صفّ النّعال، ولم يلتفت إليه أحد منهم، ولم يقضوا واجب حقّه. وفي أثناء المباحثة وقعت بينهم مسألة مشكلة دقيقة، كلّت فيها أفهامهم، وزلّت فيها أقدامهم، فأجاب ـ روّح اللهّ روحه وتابع فتوحه ـ بتسعة أجوبة في غاية الجودة والدقّة، فقال له بعضهم بطريق السخرية والتهكّم: أخالُك طالب علم!

ثمّ بعد ذلك أُحضر الطعام، فلم يؤاكلوه قدس سره بل أفردوه بشيء قليل على حدة، واجتمعوا هم على المائدة، فلمّا انقضى ذلك المجلس، قام قدس سره.

ثم إنّه عاد في اليوم الثاني إليهم، وقد لبس ملابس فاخرة بهيّة بأكمام واسعة، وعمامة كبيرة وهيئة رائعة، فلمّا قرب وسلّم عليهم، قاموا تعظيماً له، واستقبلوه تكريماً، وبالغوا في ملاطفته ومطايبته، واجتهدوا في تكريمه وتوقيره، وأجلسوه في صدر ذلك المجلس المشحون بالأفاضل المحقّقين، والأكابر المدقّقين، ولمّا شرعوا

في المباحثة والمذاكرة تكلّم معهم بكلمات عليلة، لا وجه لها عقلاً ولا شرعاً، فقابلوا كلماته العليلة بالتّحسين والتّسليم، والإذعان على وجه التّعظيم، فلمّا حضرت مائدة الطعام بادروا معه بأنواع الأدب، فألقى الشيخ ﷺ كُمّه في ذلك الطعام، مستعتباً على أولئك الأعلام، وقال: «كلي يا كُمّي»! فلمّا شاهدوا تلك الحالة العجيبة أخذوا في التعجّب والاستغراب، واستفسروه ﷺ عن معنى ذلك الخطاب، فأجاب ـ عطّر اللهّ مرقده ـ بأنّكم إنّما أتيتم بهذه الأطعمة النفيسة لأجل أكمامي الواسعة، لا لنفسي القدسيّة اللامعة، وإلاّ فأنا صاحبكم بالأمس، وما رأيت تكريماً ولا تعظيماً، مع أنّي جئتكم بالأمس بهيئة الفقراء، وسجيّة العلماء، واليوم جئتكم بلباس الجبّارين، وتكلّمت بكلام الجاهلين، فقد رجّحتم الجهالة على العلم، والغنى على الفقر، وأنا صاحب الأبيات التي في أصالة المال، وفرعيّة الكمال، التي أرسلتها إليكم، وعرضتها عليكم، وقابلتموها بالتخطئة، وزعمتم انعكاس القضيّة.

فاعترف الجماعة بالخطأ في تخطئتهم، واعتذروا بما صدر منهم من التقصير في شأنه ﷺ»[1].

وفاته ومدفنه:

أغلب من ترجم لابن ميثم أرّخوا وفاته سنة ٦٧٩ هـ، ويبدو أنّ أوّل من ذكر هذا التأريخ هو الشيخ البهائيّ في كتابه (الكشكول)[2] ـ كما يظهر من

---

(١) كشكول البحراني: ١/ ٤٣ ـ ٤٥.

(٢) **انظر**: كشكول البهائي: ٢/ ٨٣.

السلافة[١] ـ وتابعه عليه الآخرون.

قال العلّامة الطهرانيّ: «ولكنّ التأريخ مخدوش؛ لأنّ فراغ ابن ميثم من الشرح الصغير لنهج البلاغة كان في ٦٨١ هـ... فالصحيح من تأريخ وفاته هو ما ذكره صاحب (كشف الحجب) وهو ٦٩٩ هـ ظاهراً»[٢].

ولو رجعنا إلى صاحب (كشف الحجب) لوجدناه يؤرّخ لوفاة ابن ميثم في تسعة مواضع من كتابه، ذكر في سبعة منها أنّ وفاته سنة ٦٧٩هـ[٣]، وقال في أحدها: «على ما ذكره شيخنا البهائيّ في الكشكول»[٤].

وذكر في موضعين أنّ وفاته سنة ٦٩٩ هـ[٥]، وفي ثانيهما قال أيضاً: «على ما ذكره شيخنا البهائيّ في كشكوله»[٦]!

فهو ينقل نقلين مختلفين عن (كشكول) البهائيّ، وعليه لا يستقيم قول الشيخ محمد هادي اليوسفيّ عن صاحب (كشف الحجب): «فلعلّه اعتمد نسخة معتمدة [من الكشكول]، أو اطمأنّ إلى اشتباه السبعين عن التسعين».

نعم، نوافقه على قوله عُقيبه: «إنّ الأَولى بالتشكيك تأريخُ الوفاة دون تأريخه لفراغه من تأليفه لكتابه»[٧].

أضف إلى جميع ذلك أنّ الفوطيّ لم يؤرّخ وفاة ابن ميثم بسنة ٦٧٩ هـ مع أنّه

---

(١) كشكول البحراني (السلافة البهية): ١/ ٤٥.

(٢) طبقات أعلام الشيعة (الأنوار الساطعة): ٤/ ١٨٨.

(٣) في الصفحات: ٤٣، ٨١، ٨٣، ٣٢٢، ٤١٦، ٥٣٥، ٥٧٧.

(٤) كشف الحجب والأستار: ٣٢٢.

(٥) في الصفحتين: ٢٩١، ٣٥٧.

(٦) كشف الحجب والأستار: ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

(٧) النجاة يوم القيامة: ٨ (مقدّمة التحقيق).

ترجم له، وذكر من توفّي من الأعلام في هذه السنة والسنة اللاحقة.

إذاً فالأمر الوحيد المتيقّن هو أنّه كان حيّاً سنة ٦٨١ هـ، أمّا متى كانت وفاته على وجه التحديد فأمر غير واضح.

أمّا اختيار سنة ٦٩٩ هـ ـ وهو ما عوّل عليه العلّامة الطهرانيّ في (الطبقات) وبعض مواضع (الذريعة)[١] ـ فلا يمكن الركون إليه لاسيّما بعد الذي عرفته من الاضطراب في كلام صاحب (كشف الحجب) الذي هو المصدر الأوحد لهذا التأريخ، وإنْ كان عمر ابن ميثم يكون طبيعيّاً مع اختيار هذا التأريخ ـ كما قال الشيخ اليوسفيّ ـ إذ يكون ٦٣ عاماً، ولكنّه تأريخ غير موثّق.

وقد جعل العلّامة الطهرانيّ وفاة ابن ميثم سنة ٦٨٩ هـ أمراً محتملاً أيضاً[٢]، وهو التأريخ الذي اعتمده الأمينيّ، إلّا أنّ حاله من حيث التوثيق أسوأ من ذاك، ولا يعدو الاحتمال.

وسبب هذا الإبهام في تأريخ وفاة ابن ميثم هو انعزاله في البحرين أواخر حياته، الأمر الذي جعله بعيداً عن العلماء والمؤرّخين.

أمّا مدفنه فقال عنه الشيخ سليمان الماحوزيّ: «وقبره متردّد بين بقعتين كلتاهما مشهورة بأنّها مشهده، إحداهما في جبّانة الدونج، والأخرى في هلتا من الماحوز، وأنا أزوره فيهما احتياطاً، وإن كان الغالب على الظنّ أنّه في هلتا لوفور القرائن على ذلك من ظهور آثار الدعوات وتوافر المنامات»[٣]، ثمّ ذكر مناماً غريباً كمؤيّد على ذلك.

---

(١) **انظر**: الذريعة: ١٣/ ٢٦٢.

(٢) **انظر**: الذريعة: ٨/ ٧٧.

(٣) **نُقل** عنه في أنوار البدرين: ٦٤.

ولكنّ صاحب (اللؤلؤة) عيّن قبره في قرية هلتا، وذكر أنّ الذي في الدونج قبرُ جدّه ميثم بن المعلّى[١].

وهو ما استظهره صاحب (أنوار البدرين)[٢]، وعليه جرى السيّد محسن الأمين[٣]، والشيخ عبّاس القمّيّ[٤].

وقد صار قبر ابن ميثم في هلتا مزاراً مشهوراً بين الخاصّ والعامّ[٥]، ودفن عند رأسه الشيخ أحمد بن صالح الطعّان الستريّ بوصيّة منه بعد أن رأى الشيخ ميثماً في المنام يعتب عليه لتركه زيارته مع أنّه قد زاره من قريب فأوّله بأنّه قد طلب منه جواره[٦].

وقبر كمال الدين ميثم في حجرة قدّام المسجد مع قبور بعض العلماء[٧].

وهَلَتا ـ كما أسلفنا ـ إحدى قرى الماحوز الثلاث في بلاد البحرين.

فرحم الله ابن ميثم البحرانيّ وضاعف ثوابه وأعلى درجته.

---

(١) **انظر**: لؤلؤة البحرين: ٢٥٠.

(٢) **انظر**: أنوار البدرين: ٦٦.

(٣) **انظر**: أعيان الشيعة: ١٠/ ١٦٧.

(٤) **انظر**: الكنى والألقاب: ١/ ٤٣٣.

(٥) **انظر**: أنوار البدرين: ٦٧.

(٦) **انظر**: أعيان الشيعة: ٢/ ٦٠٥.

(٧) **انظر**: أنوار البدرين: ٦٦.

كتاب القواعد

اسم الكتاب:

لم يذكر ابن ميثم البحرانيّ لكتابه هذا اسماً في خطبته، بل اكتفى بالقول: «ورتّبتُ تلك المقاصد على عدّة قواعد»، ومن هنا عُرف هذا الكتاب بـ(القواعد)، وسمّاه العلّامة الطهرانيّ (القواعد الإلهيّة في الكلام والحكمة)، وبهذا الإسم حُفظت نسخه الثلاث في مؤسّسة كاشف الغطاء، وقد يُعرف باسم (مقاصد الكلام)[1]، وهو اسم مأخوذ من عبارته السالفة تلك، إلّا أنّه اشتهر باسم (قواعد المرام في علم الكلام)، وفي بعض المصادر (قواعد المرام في الحكمة والكلام)، ويبدو أنّ أوّل من ذكر هذا الاسم هو الشيخ سليمان بن عبد الله صاحب (السلافة)[2]، وفي النفس من هذا الاسم شيء، ولكنّا آثرنا إبقاءه لشهرة الكتاب به.

وصف الكتاب:

يشتمل كتاب (القواعد) على خطبة وثماني قواعد تمثّل أبواب الكتاب مرتّبة بالترتيب التالي:

القاعدة الأولى: في المقدّمات.

---

(١) انظر: الذريعة: ٢١/ ٣٨٤.

(٢) انظر: الذريعة: ١٧/ ١٩١.

القاعدة الثانية: في أحكام كلّية للمعلومات.

القاعدة الثالثة: في حدوث العالم.

القاعدة الرابعة: في إثبات العلم بالصانع وصفاته.

القاعدة الخامسة: في أفعاله ـ تعالى ـ وأقسامها وأحكامها.

القاعدة السادسة: في النبوّة.

القاعدة السابعة: في المعاد.

القاعدة الثامنة: في الإمامة.

وهذا الترتيب إجمالاً هو الترتيب الذي سلكه الفخر الرازيّ في كتابه (المحصّل)، ولكنّ ابن ميثم هذّب الأقسام وميّز بين المباحث، في حين نجد أنّ الترتيب الذي صار سائداً في المدرسة الحلّيّة بعد ذاك هو جعل الإمامة بعد النبوّة ثمّ الختم بالمعاد على حسب ترتيب (التجريد).

والسرّ في ذلك أنّ كتاب (المحصّل) كان الكتاب الكلاميّ الأبرز آنذاك، وبه اشتغال المحصّلين كما ألمح إلى ذلك المحقّقُ الطوسيّ في مقدّمة (تلخيص المحصّل).

ثمّ بعد ذلك أزاحه كتاب (التجريد) وصار هو الممثّل لمنهجيّة علم الكلام.

ونجد ابن ميثم في القاعدة الرابعة قدّم الصفات السلبيّة على الثبوتيّة، وهو ما جرى عليه أيضاً المقداد السيوريّ في (اللوامع الإلهيّة)، فقد يكون ابن ميثم يعتقد برجوع الصفات السلبيّة إلى الثبوتيّة ـ كحال المقداد ـ أو قد يكون لأجل متابعة الرازيّ في (المحصّل).

والملاحظ أنّ ابن ميثم جعل آراء الفخر الرازيّ نصب عينيه؛ فتتبّعه في

موارد عدّة، وصاغ الأبحاث التي يفترق بها الإماميّة عن الأشاعرة وفق نظر الإماميّة. ونرى أنّ ابن ميثم قد استفاد كثيراً في ذلك من كتاب (تلخيص المحصّل) للمحقّق الطوسيّ؛ فهو يصوغ مباحث (المحصّل) بعد النظر إلى ما يورده المحقّق في (التلخيص) من إشكالات ونقوض متبنّياً لها إذا لم تكن آراءً فلسفيّة خالصة.

ويتجلّى أثر (تلخيص المحصّل) في مباحث المعاد الروحانيّ، وبمقدور القارئ مطالعة الكتابَين ليرى مدى التوافق بينهما في تلك المباحث.

ونستطيع القول إنّ كتاب (القواعد) نقدٌ آخر للمحصّل، وصياغة إماميّة له، وسلخٌ له عن طابعه الأشعريّ.

ابن ميثم بين المتكلّمين والفلاسفة:

إذا أردنا أنْ نصنّف ابن ميثم البحرانيّ في كتابه هذا على إحدى الطائفتين فهو إلى المتكلّمين أقرب؛ إذ نجده يختار صفّ المتكلّمين في مسائل فارقة بين الطائفتين مثل:

إثبات الجوهر الفرد، وأنّ الحوادث متناهية ولها بداية، وإثبات الخلاء.

كما أنّه يختار أنّ حقيقة الإنسان أجزاء أصلية في البدن باقية من أوّل العمر إلى آخره، وهو رأي كلاميّ.

ولكنّه لا يخلو عن ميلٍ إلى الفلاسفة؛ إذ نجده يختار بعض آرائهم ـ من آراء تبنّاها المتأخّرون من المتكلّمين ـ كالقول بأنّ مناط احتياج المعلول إلى العلّة هو الإمكان لا الحدوث.

وكالقول بأنّ الوجود زائد على ماهيّات الممكنات، أمّا في واجب الوجود فهو نفس حقيقته.

ونجد عنده أيضاً اعتماداً على طريقة الفلاسفة في الاستدلال على بعض المسائل دون طريقة المتكلّمين مثل:

استدلاله على وجود الصانع (واجب الوجود)، فهو وإنْ ذكر طريقة المتكلّمين وهي استدلالهم بالحدوث، إلّا أنّه جعل ذلك بتوسّط الإمكان، وهو إرجاع لها إلى طريقة الفلاسفة كما صرّح هو.

ومثل استدلاله على وحدانيّة الله ـ تعالى ـ حيث سلك مسلك الفلاسفة ولم يذكر دليل المتكلّمين المشهور (دليل التمانع).

ومثل استدلاله على إثبات النبوّة؛ فقد استدلّ بطريقة الفلاسفة ولم يذكر دليل المتكلّمين إلّا إشارةً بقوله: «وبعبارة أخرى..».

فابن ميثم في كتاب (القواعد) أقرب إلى المتكلّمين، ويُشعر كلامه بتصنيف نفسه عليهم، حيث نجده في مباحث المعاد عند كلامه عن المعاد الروحانيّ يذكر آراء الفلاسفة بلسان الغائب: «حجّتهم»، «مذهب محقّقيهم»، «عندهم»، «اتفقوا»، وغيرها من تعابير.

وكما ذكرنا آنفاً أنّه يختار أنّ حقيقة الإنسان أجزاء أصليّة باقية من أوّل العمر إلى آخره، ولا يرتضي مذهب الفلاسفة ـ وبعض المتكلّمين ـ من أنّ النفس جوهر مجرّد، فتراه يناقش مقالتهم وينقض دليلهم.

ولكنّه ـ كما أسلفنا ـ تابع الفلاسفة في بعض الآراء وانتهج طريقتهم في بعض الاستدلالات.

ولو رجعنا إلى كتابه (شرح المائة كلمة) ـ الذي صنّفه بعد (القواعد) ـ لوجدناه يتابع الفلاسفة في آرائهم حول حقيقة النفس وقواها وكمالاتها، وأنّها باقية بعد خراب البدن، وكيفية سعادتها وشقاوتها. بل يختار أنّ النفس جوهر مجرّد، وهو الرأي الذي ناقشه في كتابه (القواعد). ممّا يجعلنا نلمح عنده تحوّلاً واضحاً إلى صفّ الفلاسفة في المفردات المتعلّقة بالنفس، ولا ندري هل أعرض عن آرائه الأخرى أو لا؟

وعلى كلٍّ فابن ميثم في كتابه هذا متكلّمٌ ولكنّه متأثّر بالفلاسفة، فإذا أخذنا بالاعتبار أنّ كتاب (القواعد) ثاني كتاب صنّفه في العراق، وأنّ كتاب (شرح مائة كلمة) من أواخر ما صنّفه فيه، وأنّه خلال مدّة إقامته في العراق اتّصل بالمحقّق الطوسيّ وتلمّذ عنده، نعرف سرّ زيادة التأثّر، وأنّه نتاج الاحتكاك بالطوسيّ.

والمسألة تحتاج إلى دراسة أوسع وأعمق.

عملنا في الكتاب:

كان هذا الكتاب قد طبع أوّل مرّة في الهند عام ١٣٣٢ هـ على هامش كتاب (المنتخب في المراثي والخطب) لفخر الدين الطريحيّ.

ثمّ نُشر عام ١٣٩٨ هـ بتحقيق السيّد أحمد الحسينيّ واهتمام السيّد محمود المرعشيّ ضمن سلسلة مخطوطات مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ ﷺ وطبع طبعة ثانية عام ١٤٠٦ هـ.

إلّا أنّ السيّد أحمد الحسينيّ لم يكن اعتمد في تحقيقه إلّا على نسخة واحدة كتبت عام ٧١٧ هـ ـ سيأتي مزيد وصف لها ـ وهي ـ كما يقول هو ـ لا تخلو من أخطاء وتحريفات، قوّمنا ـ والقول له ـ كثيراً منها وبقيت هنات

أوكلت إلى فهم القارئ!

وقد صدق السيّد الكريم في وصفه لهذه النسخة فهي ذات أخطاء وتحريفات بل وسقط أيضاً.

وهذه النسخة هي التي رمزنا لها (ش) ويستطيع القارئ الكريم تتبّع أخطاء هذه النسخة وسقطها في ثنايا الكتاب.

ومن ثَمّ أقدمنا ـ بتوفيق الله ـ على تحقيق هذا الكتاب معتمدين على خمس نسخ خطّيّة، وقد انتهجنا الخطّة الآتية:

- تصحيح النصّ وتقويمه عن طريق التلفيق بين النسخ، واختيار الصحيح أو الأصحّ، كما قمنا بضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.
- تقطيع النصّ وعنونة المباحث التي تركها المصنّف غُفلاً من العنوان، وقد جعلنا العناوين التي أضفناها بين قوسين معقوفين، وكذا بعض الزيادات القليلة التي رأيناها ضروريّة للنصّ.
- تخريج الآيات القرآنيّة والآثار.
- تخريج الأقوال والآراء من مظانّها ونسبتها إلى أصحابها، باذلين الوسع في تكثير المصادر الأمر الذي نراه نافعاً لدارسي علم الكلام.
- ترجمة الأعلام الواردين في الكتاب ترجمة وافية مع ذكر مصادر ترجماتهم، وكذا التعريف بالفرق والنحل الوارد ذكرها فيه.
- التعليق بشكل محدود على بعض الموارد.
- عمل فهارس مفصّلة للكتاب لتسهيل الاستفادة منه.

ويجدر التنبيه إلى أنّنا نعبّر في الهوامش بالسقط في الموارد التي تخلّ بالنصّ،

أي التي نقطع بنقصانها، ونعبّر بعدم الورود في الموارد التي يصحّ النصّ دونها.

كما رتّبنا المصادر في الهوامش بحسب وفيّات مصنفّيها فنقدّم الأقدم، وإذا اتفق المصنّفان في تأريخ الوفاة أو نقلنا عن مصدرين أو أكثر لمصنّف واحد فإنّنا نرتّبها بحسب الحروف الهجائيّة.

النسخ المعتمدة:

اعتمدنا في تحقيق هذا السفر الكريم على خمس نسخ هذا وصفها:

الأولى: نسخة محفوظة في مؤسّسة كاشف الغطاء في النجف الأشرف، قال العلامة الطهرانيّ: «رأيتُ نسخة منه [أي القواعد] بخطّ حيدر بن المنوّر كتابتها في رابع ذي الحجّة من سنة ٦٩٦ هـ... عند محمد رضا المنشئ الهنديّ في الكاظميّة»[(١)].

وهي نسختنا هذه ففي آخرها: «تمّ الكتاب على يد العبد حيدر بن المنوّر في الرابع من ذي الحجّة حجّة ستّ وتسعين وستّمائة حامداً لله ومصلّياً على نبيّه».

فلعلّها انتقلت إلى هذه المؤسّسة الكريمة.

وهذه النسخة تنقصها الصفحة الأولى، وعندما تصفّحناها وجدنا كتاب (القواعد) ينتهي إلى الوجه الثاني من وجوه تعيين الإمام، أي الركن الثالث من القاعدة الثامنة، وأُلحق به الربع الأخير من كتاب (معارج الأصول) للمحقّق الحلّي، وما هو مسطور في آخر النسخة إنّما هو نهاية كتاب (المعارج) لا كتاب (القواعد) كما حسبه العلامة الطهرانيّ، وجرت عليه مؤسّسة كاشف الغطاء.

---

(١) الذريعة: ١٧/ ١٧٩.

ولكن بالمقارنة بين خطَّي الكتابَين نجزم بأنّ ناسخ كتاب (القواعد) هو حيدر بن المنوّر نفسه، فإنّ خطَّي الكتابَين متطابقان تماماً.

وما جرى أنْ نقصت من آخر نسخة (القواعد) ورقات، أمّا نسخة (المعارج) فقد ضاع أكثرها، ثمّ ضُمّتا جميعاً في مجلّد واحد.

أمّا تأريخ نسخ كتاب (القواعد) فإنْ لم يكنْ بنفس السنة أي سنة ٦٩٦ هـ فهو مقارب لها، ومن هنا عَدَدْنا هذه النسخة أقدم نسخ الكتاب المعتمدة.

وعلى كلّ حال فهي نسخة قليلة الأخطاء، مضبوطة في مواضع كثيرة، مصحّحة، وعليها حواشٍ رمز لها بحرف الهاء لم نهتدِ لمعرفة صاحبها.

وقد سقط من أثنائها قرابة الاثنتي عشرة ورقة.

ورمزنا لها (ح).

الثانية: مصوّرة في مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام العامة في النجف الأشرف عن أصل في مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ في قم المقدّسة، وهي من مصوّرات العلّامة المرحوم السيّد عبد العزيز الطباطبائيّ.

والأصل مجموعة تشتمل على كتاب (القواعد) هذا، وكتابي (مبادئ الوصول) و(نهج المسترشدين) للعلامة الحلّي، وهي بخطّ أبي الفتوح أحمد بن أبي عبد الله بلكو بن أبي طالب الآويّ تلميذ العلامة وتلميذ ابنه فخر المحقّقين.

وقد فرغ من كتابتها في العشرين من رجب سنة ٧١٧ هـ في مدينة سلطانية.

وهي النسخة التي اعتمد عليها السيّد أحمد الحسينيّ في تصحيحه للكتاب، وهي كثيرة الأخطاء والتحريفات، وفيها سقط في مواضع، وتنقصها ورقة من القاعدة الثالثة من كلام المصنّف عن شبهات الفلاسفة. كما أنّ عليها بعض الحواشي لم نعرف صاحبها.

ورمزنا لها (ش).

الثالثة: نسخة محفوظة في مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام العامة أيضاً، بخطّ ضياء ابن سديد الأسترابادي، وقد فرغ من كتابتها أوائل شهر رمضان سنة ٨٤٣ هـ .

وهي نسخة كاملة، قليلة الأخطاء، تفترق في مواضع عن نسخة (ش) رغم أنّ ناسخها أثبت في نهايتها ـ مع تغيير طفيف ـ ما ذكره الآويّ في نهاية نسخته.

ورمزنا لها (م).

الرابعة: نسخة محفوظة في مؤسّسة كاشف الغطاء، لم يذكر ناسخها اسمه، وقد فرغ من كتابتها في شهر جمادى الثانية سنة ٩٤٤ هـ بدار السلطنة بتبريز.

وفي آخرها نصّ ما كتبه الآويّ ناسخ النسخة (ش)، وهي توافق النسخة (ش) في سقطها، وفي كثير من أخطائها وتصحيفاتها، وأغلب الظنّ أنّها مأخوذة منها.

وفيها نقص بنحو الورقتين في باب غيبة الإمام آخر الكتاب.

ورمزنا لها (أ).

الخامسة: نسخة محفوظة في مؤسّسة كاشف الغطاء أيضاً، وهي بخطّ صالح ابن يوسف بن محمد بن يوسف، فرغ من كتابتها في الثاني عشر من شهر جمادى الأولى سنة ٩٧٣ هـ .

وهي ناقصة الصفحة الأولى، كما يكثر فيها التصحيف والتحريف، وكثيراً ما تخالف مفرداتها سائر النسخ، بل قد تخالفها في جمل كاملة.

ورمزنا لها (ص).

وهناك نسخ أخرى علمنا بوجودها وقصرت أيدينا عن نيلها.

شكر وثناء:

الشكر الوافر لمؤسّسة كاشف الغطاء وعلى رأسها الشيخ النجيب د. عبّاس كاشف الغطاء، وتحيّة له على أريحيّته ببذله مخطوطات مكتبة أسرته، وإتاحة المجال لكلّ من أراد الاستفادة منها بغاية اليسر، ونشره لمصوّراتها دون أجر.

ثمّ الامتنان والتقدير لإدارة مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام العامّة في النجف الأشرف ـ تركة العلامة الأمينيّ ـ والقائمين على خزانة مخطوطاتها على أريحيّتهم وتعاونهم التامّ.

والشكر موصول للأمانة العامّة للعتبة الحسينيّة المطهّرة وأمينها العامّ الـهُمام، ولشعبة التحقيق فيها على مساعيهم الجادّة في تحقيق التراث ونشره، ونخصّ بالذكر عمّنا الحاجّ مشتاق المظفّر الذي تكبّد عناء مراجعة الكتاب وتقويمه.. فشكراً لهم ثمّ شكراً.

وفي الختام:

فإنّ هذا الكتاب تجربتي الأولى في تحقيق التراث، ولإنْ لم يبلغ ما طمحتُ له ـ مع كثرة المزاحمات ـ فعزائي أنّي لم ادّخر جهداً..

فالرجاء من قارئه الغضّ عن الزلّة، والإعراض عن الكبوة..

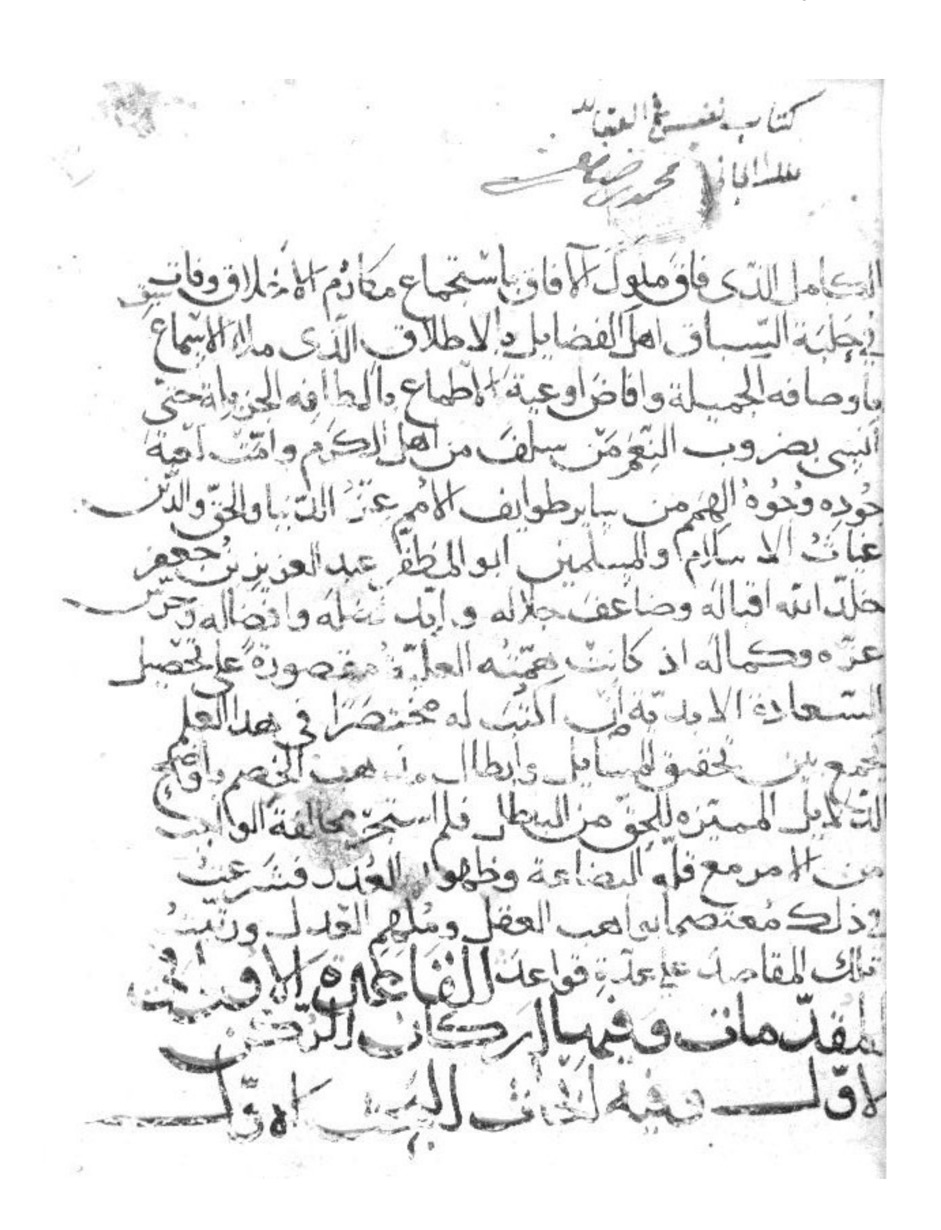
وما توفيقي إلّا بالله، عليه توكّلت وإليه أنيب.

حُرّر في النجف الأشرف

في الخامس من شوّال عام ١٤٣٢هـ

وكتَبَ الفقير إلى عفو ربّه

أنمـار مَعاد المظفّـر



كتاب [illegible]

الكامل الذي فاق ملوك الآفاق باستجماع مكارم الأخلاق وفات
في حلبة السباق أهل الفضائل على الإطلاق الذي ملأ الأسماع
بأوصافه الجميلة وأفاض أوعية الأطماع والطائفة الحق وأحيى
أنسى بضروب النعم من سلف من أهل الكرم وأمت أمة
جوده وجوه الهمم من سائر طوائف الأمم عز الدنيا والحق والدين
غياث الإسلام والمسلمين أبو المظفر عبد العزيز بن جعفر
خلد الله إقباله وضاعف جلاله وأيد [illegible] وأدام [illegible]
عزه وكماله إذ كانت همته العالية مقصورة على تحصيل
السعادة الأبدية أن أكتب له مختصرا في هذا العلم
يجمع بين تحقيق المسائل وإبطال مذهب الخصم وإقامة
الدلائل المميزة للحق من الباطل فلم أستجز مخالفة الواجب
من الأمر مع قلة البضاعة وظهور العجز فشرعت
في ذلك معتصما بواهب العقل وملهم العدل ورتبت
ذلك المقاصد على عدة قواعد القاعدة الأولى في
المقدمات وفيها أركان الركن
الأول [illegible] البحث الأول

الصفحة الأولى من النسخة (ح)

ان الرسول ص لما آخى بين الصحابة آخى بينه وبين نفسه
وذلك يستلزم افضليته على ساير الصحابة اذ المواخاة مظنة
المواساة في المنصب وقيام كل من الاخوين مقام الاخر
فلما كان محمد عليه افضل الخلق كان القايم مقامه كذلك
الثالث قوله ص في ذي الثدية شر الخلق والخليقة يقتله
خير الخلق والخليقة وفي رواية يقتله خير هذه الامة وكان
قاتله عليا عليه السلام الرابع قوله ص لفاطمة ان الله اطلع
على اهل الدنيا فاختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانيا
فاختار منهم بعلك الخامس روى عن عايشة انها قالت
كنت عند النبي ص اذ اقبل علي فقال هذا سيد العرب
فقلت بابي انت وامي الست سيد العرب فقال انا سيد
العالمين وهو سيد العرب فهذه الوجوه وامثالها مما يدل
على انه افضل الخلق بعد محمد عليه واما ان كل من كان افضل
فهو اولى بالخلافة واحق بالتقديم فهي مقدمة جلية غنية
عن البيان اذ كان قبح تقديم المفضول على الفاضل فيما يحتاج
اليه في التقديم مركوزا في بداية العقول الوجه الثاني
ان نقول الامام يجب ان يكون واجب العصمة فلم يكن
ولا واحد من الصحابة سوى علي بواجب العصمة ح

الصفحة الأخيرة من كتاب «القواعد» من النسخة (ح)

تسلط اهل الكفر مع عدم الرمي واحتجوا بالوجوب مثل هذا القدر
بان قالوا المحافظة على الدماء مقصود للشارع والرمي مفض الى ذلك القصد
فيكون واجبا وان ادى الى قتل الاسير والجواب ما الذي
تعني بالقصد ان عنيت ان الشرع منع من القتل واوجب القصاص
فمسلم وان عنيت انه قصد حفظها بغير ذلك مما لم يدل عليه الشرع
فلا نسلم او نقول لا نسلم ان المحافظة على الدماء مقصودة كيف كانت
بل لم لا يجوز ان تكون المحافظة مقصودة بتحريم القتل والقصاص ص
لا غير ولا يلزم من تشريع هذه الزواجر شرع طريق آخر ثم نقول
هذه المصلحة دل الشرع على الغائها فيجب سقوطها عن الاعتبار
يدل على ذلك قوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها وقوله تع ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وقوله
ص من سعى في دم امرئ مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوبا
على جبهته آيس من رحمة الله وغير ذلك من الاحاديث الدالة على المنع
من قتل المسلم ومع وجود النص لا اعتبار بغيره فعلى هذا النمط يكون
احتجاجك على ما يرد عليك من هذا الباب والله اعلم بالصواب واليه المرجع
والمآب تم الكتاب على يد العبد محمد بن [illegible] في الرابع من ذي
الحجة سنة ست وتسعين وستمائة حامدا لله ومصليا على نبيه

الصفحة الأخيرة من النسخة (ح)

٢

بسم الله الرحمن الرحيم وبه عونك يا قيوم

الحمد لله الولي الحميد ذي العرش المجيد الفعال لما يريد عالم الغيب والشهادة المتفرد باستحقاق العبادة أحمده والحمد من نعمه واستزيده من فضله وكرمه وأشهد أن لا إله إلا هو مخلصاً له الدين مسلماً لأمره في كل حين، وأشهد أن محمداً رسوله الأمين المبعوث بلسان عربي مبين صلى الله عليه وعلى آله الطيبين وأصحابه الأكرمين وسلم عليهم أجمعين. وبعد فلما كان شرف العلم بشرف المعلوم وكلما كان المعلوم أجل وأعلى كان العلم به بالرعاية أولى وكانت ذات الباري سبحانه أشرف المعلومات فكانت معرفته أتم المهمات إذ كان المتوجه إليها هو المتوجه إلى أعلى الكمالات والفائز بها هو الفائز بأقصى مراتب السعادات وإذا كان المتكفل ببيانها هو العلم المسمى في عرف المتكلمين بأصول الدين وكنت ممن فرسم فيه بالتحصيل وإن لم أحصل منه إلا على القليل، أشار إلي من إشارته غنم وتلقي أوامره العالية حتم، هو المولى المكرم الملك المعظم العالم العادل الفاضل الكامل الذي فاق ملوك الآفاق باستجماع مكارم الأخلاق وفات في حلبة السباق أهل الفضائل بالإطلاق الذي ملأ الأسماع بأوصافه الجميلة وأفاض أوعية الأطماع بألطافه الجزيلة حتى إنني بضروب النعم من سلف من أهل الكرم وأمت كعبة جوده وجوه الأمم من سائر طوائف الأمم عز الدنيا والحق والدين غياث الإسلام والمسلمين أبو المظفر عبد العزيز بن جعفر خلد الله إقباله وضاعف جلاله وأبد فضله وأفضاله وحرس عزه وكماله إذ كانت همته العلية مقصورة

الصفحة الأولى من النسخة (ش)

١٥١

سنة وكذلك عمرهما من المعمرين الثاني قوله تعالى اخبارا عن
نوح علم فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما الثالث
الاتفاق بيننا وبين الخصم على حيوة الخضر والياس عليهما السلام من
الانبياء والسامري والدجال من الاشقياء واذا جاز ذلك في
الطرفين فلم لا يجوز مثله في الواسطة اعني طبقة الاولياء وبالله
التوفيق والعصمة وبه الحول والقوة والحمد لله رب العالمين
اتفق فراغ مصنفه ومؤلفه مولانا ملك العلماء علامة الدهر مفتي
الطوائف كاشف الحقائق واللطائف كمال الملة والدين
ميثم بن علي بن ميثم البحراني تغمده الله برحمته واسكنه بحبوحة
جنته بمدينة السلم في العشرين من ربيع الاول سنة ست وسبعين وستمائة

ووقع الفراغ من كتبته ظهر يوم العشرين
من رجب المرجب لسنة سبع عشرة وسبعمائة
سلطانية رحم الله محمدشاها على يدي صاحبه
ابي الفتوح احمد بن ابي عبد الله بلكو بن ابي طالب
الآوي بورك له به وبامثاله بحق محمد وآله

١٥٠

الصفحة الأخيرة من النسخة (ش)

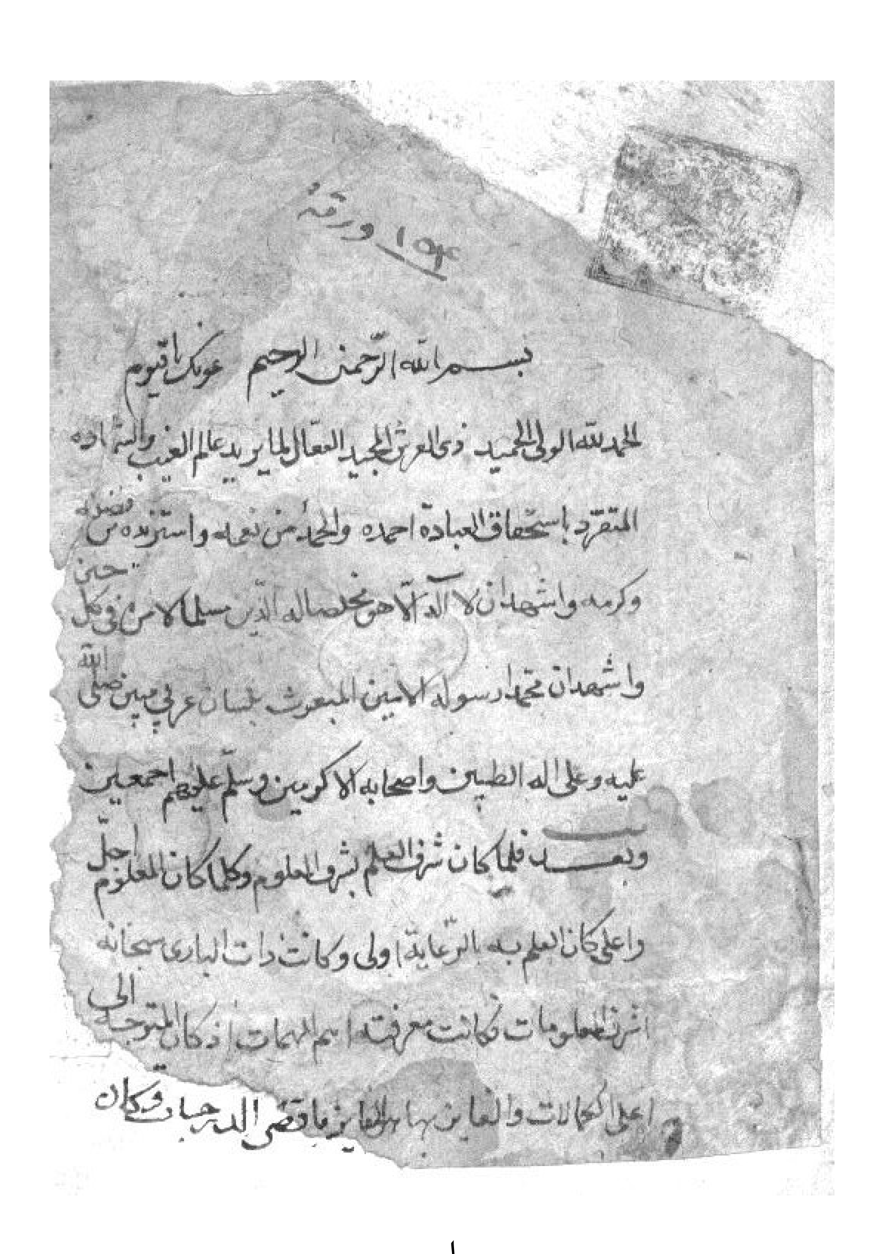
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الولي الحميد ذي العرش المجيد فعال لما يريد عالم
الغيب والشهادة المنفرد باستحقاق العبادة احمده واحمده
على نعمه واستزيده من فضله وكرمه واشهد ان لا اله الا هو
مخلصا له الدين مسلما للامر في كل حين واشهد ان محمدا رسوله
الامين المبعوث بلسان عربي مبين صلى الله عليه وعلى آله
الطيبين واصحابه الاكرمين وسلم عليهم اجمعين وبعد
فلما كان شرف العلم بشرف المعلوم فكلما كان المعلوم اجل و
اعلى كان العلم به بالرعاية اولى وكانت ذات الباري سبحانه
اشرف المعلومات كانت معرفته اهم المهمات اذ كان المتوجه
اليها هو المتوجه الى اعلى الكمالات والفائز بها هو الفائز باقصى
مراتب السعادات واذ كان المتكفل ببيانها هو العلم المسمى في
عرف المتكلمين باصول الدين وكنت ممن وسم فيه بالتحصيل
وان احصل عنه الا على القليل اشار الي من اشارته غنم وتلقي اوامره

الصفحة الأولى من النسخة (م)

نوح ع فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما الثالث الاتفاق بيننا وبين الخصم على حيوة
الخضر والياس عليهما من الانبياء والسامري والدجال من الاشقياء واذا جاز ذلك
في الطرفين فلم لا يجوز مثله في الواسطة اعني خليفة الاولياء وبالله التوفيق والعصمة وبه
الحول والقوة والحمد لله رب العالمين ووقع الفراغ لمصنفه ومؤلفه مولانا ملك العلماء
علامة الدهر فريد العصر مفتي الطوايف كاشف الحقايق واللطايف كمال
الملة والدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني برد الله مضجعه [illegible]
وكثر عليه فضلا وانعاما بمدينة السلام في العشرين من ربيع الاول
سنة [illegible] وسبعين وستمائة هجرية نبوية فرغ كاتبه النحيف
الضعيف الراجي الى الملك اللطيف [illegible]
[illegible]
ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات
[illegible]
المبارك [illegible]
سنة [illegible]

الصفحة الأخيرة من النسخة (م)



١٩٥ ورقة

بسم الله الرحمن الرحيم عونك يا قيوم

الحمد لله الولي الحميد ذي العرش المجيد الفعال لما يريد عالم الغيب والشهادة

المتفرد باستحقاق العبادة احمده والحمد من نعمه واستزيده من فضله

وكرمه واشهد ان لا اله الا هو مخلصا له الدين [illegible] في كل حين

واشهد ان محمدا رسوله الامين المبعوث بلسان عربي مبين صلى الله

عليه وعلى اله الطيبين واصحابه الاكرمين وسلم عليهم اجمعين

وبعد فلما كان شرف العلم بشرف المعلوم وكلما كان المعلوم اجل

واعلى كان العلم به بالرعاية اولى وكانت ذات الباري سبحانه

اشرف المعلومات كانت معرفته اهم المهمات اذ كان المترجح الى

اعلى الكمالات والفائز بها [illegible] ما قضى الله [illegible] وكان

ا

لصفحة الأولى من النسخة (أ)

الثالث الاتفاق بيننا وبين الخصم على حيوة الخضر والياس
عليهما السلم من الانبياء والسامري والدجال من الاشقياء
واذا جاز ذلك في الطرفين فلم لا يجوز مثله في الواسطة
اعني طبقة الاولياء وبالله التوفيق والعصمة
وبه الحول والقوة والحمد لله رب العالمين اتفق فراغ
مصنفه ومؤلفه مولانا ملك العلما علامة الدهر مفتي
الطوايف كاشف الحقايق واللطايف كمال الملة والدين
ميثم بن علي بن ميثم البحراني تغمده الله برحمته واسكنه
بحبوحة جنته بمدينة السلم في العشر من ربيع الاول
سنة ست وسبعين وستمائة ووقع الفراغ من تحريره
ظهر يوم الاربعا السلخ من جمادى الثاني لسنة اربع واربعين وتسعمائة
بدار السلطنة تبريز رحم الله كاتبها محمد واله

الصفحة الأخيرة من النسخة (أ)

والمسلمين ابو المظفر عبد العزيز بن جعفر خلد الله اقباله وضاعف

جلاله وايد فضله وافضاله وحرس عزه وكماله اذ كانت همته العلية

مقصورة على تحصيل السعادة الابدية ان اكتب له مختصرا في هذا

الفن العلم يجمع بين تحقيق المسايل وابطال مذهب الخصم باوضح الدلايل

المبين للحق من الباطل فلم اجد مخالفة الواجب من الامر مع قلة البضاعة

وظهور العذر فشرعت في ذلك معتصما بواهب العقل وملهم العدل

ورتبت تلك المقاصد على عدة قواعد القاعدة الاولى في المقدمات

وفيها اركان الركن الاول وفيه مباحث البحث الاول حصول صورة الشي

في العقل اما ان يتجرد عن الحكم ويسمى ذلك الحصول معرفة وتصورا

واما ان يكون مع الحكم عليه ويسمى ذلك الحكم سوا كان نفيا او اثباتا

تصديقا وعلما ومن شرايطه اذا تعقل المحكوم عليه والمحكوم به ونسبة

بينهما البحث الثاني كل واحد من التصور والتصديق اما ان يكون بديهيا

مطلقا وهو باطل والا لعلم كل عاقل كل العلوم او كسبيا مطلقا وهو با

طل والا لزم الدور او التسلسل او يكون بعضه بديهيا وبعضه كسبيا

وهو الحق وحينئذ فالبديهي من التصورات هو الذي لا يكون حصوله

في العقل موقوفا على تقدم كسب كتصور معنى الوجود والوحدة والكسبي

منه ما يقابل ذلك كتصور معنى الملك والجن والبديهي من التصديقات

الصفحة الأولى من النسخة (ص)



الصفحة الأخيرة من النسخة (ص)

[خطبة الكتاب]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

عَوْنَكَ يا قَيُّوْم[1]

الحَمْدُ لله الوَلِيِّ الحَمِيْد، ذِيْ العَرْشِ المَجِيْد، الفَعّالِ لِمَا يُرِيْد، عَالِمِ الغَيْبِ والشَّهَادَة، المُتَفَرِّدِ باسْتِحْقَاقِ العِبَادَة. أَحْمَدُهُ وَالحَمْدُ مِنْ نِعَمِه، وَأَسْتَزِيْدُهُ مِنْ فَضْلِهِ وَكَرَمِه. وَأَشْهَدُ أَنْ لا إِلهَ إِلّا هُوَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّيْن، مُسَلِّماً لأَمْرِهِ في كُلِّ حِيْن. وأَشْهَدُ أَنَّ محمّداً رَسُوْلُهُ الأَمِيْن، المَبْعُوْثُ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِيْن، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ الطَّيِّبِيْن، وأَصْحَابِهِ الأَكْرَمِيْن، وَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِيْن.

وَبَعْدُ: فَلَمَّا كَانَ شَرَفُ العِلْمِ بِشَرَفِ المَعْلُوْم، وكُلَّمَا كَانَ المَعْلُوْمُ أَجَلَّ وَأَعْلَى كَانَ العِلْمُ بِهِ بِالرِّعَايَةِ أَوْلَى، وَكَانَتْ ذَاتُ البَارِي ـ سُبْحَانَهُ ـ أَشْرَفَ المَعْلُوْمَاتِ فَكَانَتْ مَعْرِفَتُهُ أَهَمَّ[2] المُهِمَّات، إِذْ كَانَ المُتَوَجِّهُ إِلَيْهَا هُوَ المُتَوَجِّهَ[3] إِلَى أَعْلَى الكَمَالَات، وَالفَائِزُ بِهَا هُوَ الفَائِزَ بِأَقْصَى مَرَاتِبِ السَّعَادَات[4]. وَإِذْ كَانَ[5] المُتَكَفِّلُ

---

(١) قوله: «عونك ياقيوم» لم يرد في (م).

(٢) في (ش) و (أ): «أتمّ».

(٣) قوله: «إليها هو المتوجّه» سقط من (أ).

(٤) في (أ): «بأقصى الدرجات».

(٥) في (ش): «وإذا كان»، وفي (أ): «وكان».

بِبَيَانِهَا هُوَ العِلَمَ المُسَمَّى في عُرْفِ المُتَكَلِّمِيْنَ بـ(**أُصُوْلِ الدِّيْن**)، وَكُنْتُ مِمَّنْ وُسِمَ فِيْهِ بِالتَحْصِيْل، وَإِنْ لَمْ[١] أَحْصَلْ مِنْهُ إِلّا عَلَى القَلِيْل، أَشَارَ إِلَيَّ مَنْ إِشَارَتُهُ غُنْم، وَتَلَقِّي أَوَامِرِهِ العَالِيَةِ حَتْم، وَهُوَ المَوْلَى المُكَرَّم، والمَلِكُ[٢] المُعَظَّم، العَالِمُ العَادِل، الفَاضِلُ الكَامِل[٣]، الّذِي فَاقَ مُلُوْكَ الآفَاقِ بِاسْتِجْمَاعِ مَكَارِمِ الأَخْلَاق، وَفَاتَ في حَلَبَةِ السِّبَاقِ أَهْلَ الفَضَائِلِ بِالإِطْلَاق، الّذِي مَلَأَ الأَسْمَاعَ بِأَوْصَافِهِ الجَمِيْلَة، وَأَفَاضَ أَوْعِيَةَ الأَطْمَاعِ بِأَلْطَافِهِ الجَزِيْلَة، حَتَّى أَنْسَى بِضُرُوْبِ النِعَمِ مَنْ سَلَفَ مِنْ أَهْلِ الكَرَم، وَأَمَّتْ كَعْبَةَ جُوْدِهِ وُجُوْهُ الهِمَمِ مِنْ سَائِرِ طَوَائِفِ الأُمَم، عِزُّ الدُّنْيَا وَالحَقِّ وَالدِّيْن، غِيَاثُ الإِسْلَامِ وَالمُسْلِمِيْن[٤]، **أَبُوْ المُظَفَّرِ عَبْدُ العَزِيْزِ بْنُ جَعْفَر** ـ خَلَّدَ اللهُ إِقْبَالَه، وَضَاعَفَ جَلَالَه، وَأَبَّدَ[٥] فَضْلَهُ وَإِفْضَالَه، وَحَرَسَ عِزَّهُ وَكَمَالَه، إِذْ كَانَتْ هِمَّتُهُ العَلِيَّةُ مَقْصُوْرَةً عَلَى تَحْصِيْلِ السَّعَادَةِ الأَبَدِيَّة ـ أَنْ أَكْتُبَ لَهُ مُخْتَصَراً في هَذَا العِلْمِ يَجْمَعُ بَيْنَ تَحْقِيْقِ المَسَائِل، وَإِبْطَالِ مَذْهَبِ الخَصْمِ بِأَوْضَحِ الدَّلَائِلِ المُمَيِّزَةِ لِلْحَقِّ مِنَ البَاطِل. فَلَمْ اسْتَجِزْ مُخَالَفَةَ الوَاجِبِ مِنْ الأَمْر، مَعَ قِلَّةِ البِضَاعَةِ وَظُهُوْرِ العُذْر، فَشَرَعْتُ في ذَلِكَ مُعْتَصِماً بِوَاهِبِ العَقْل، وَمُلْهِمِ العَدْل، وَرَتَّبْتُ تِلْكَ المَقَاصِدَ عَلَى عِدَّةِ قَوَاعِد:

---

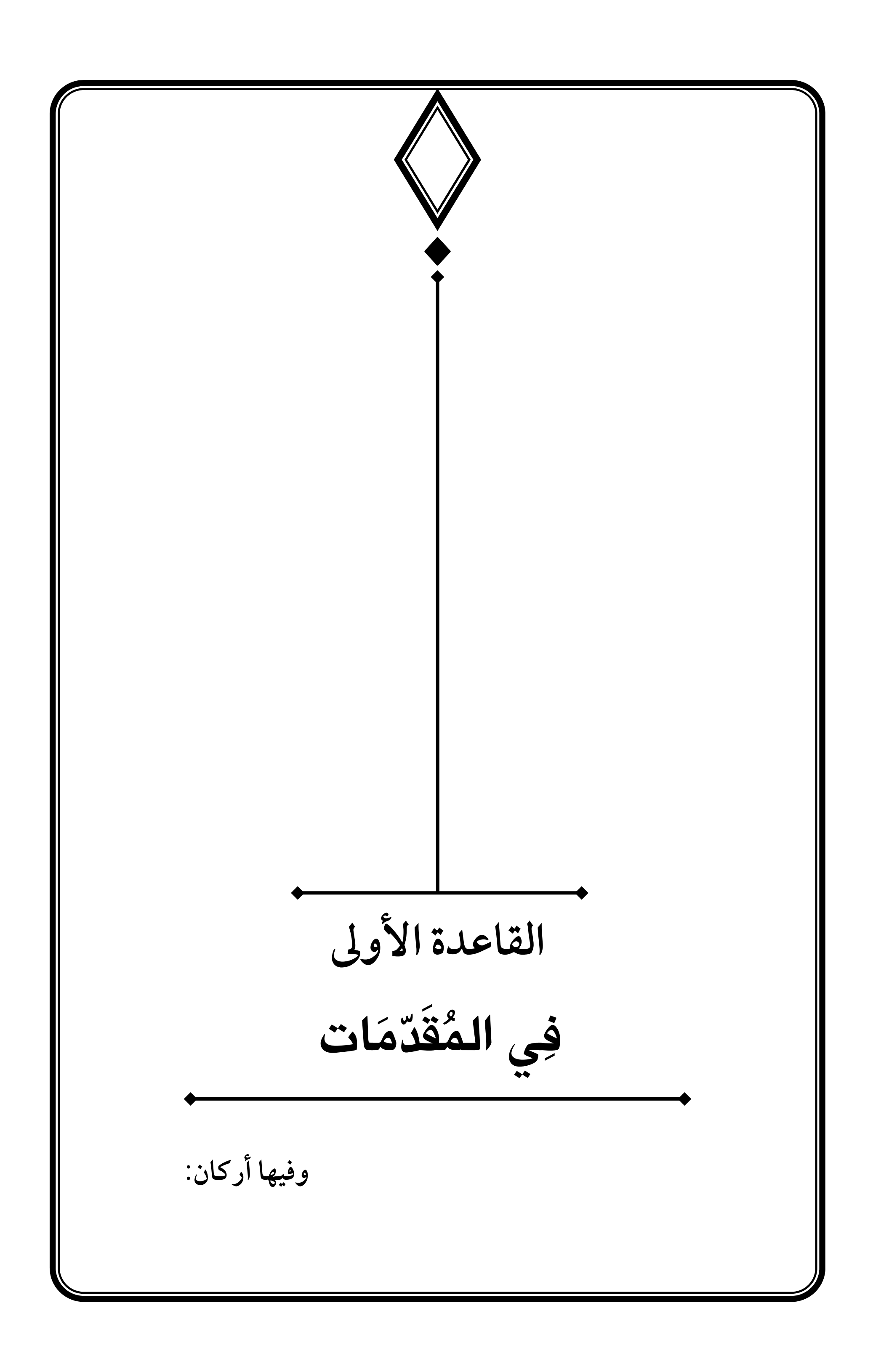
(١) قوله: «لم» سقط من (م).

(٢) بلا واو في (ش) و (أ).

(٣) من هنا تبدأ النسخة (ح).

(٤) من هنا تبدأ النسخة (ص).

(٥) في (ح) و (م): «أيد».



القاعدة الأولى

فِي المُقَدّمَات

وفيها أركان:

الركن الأوّل

[في التصوّر والتصديق]

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل:

[في تعريف التصوّر والتصديق]

حصول صورة الشيء في العقل إمّا أنْ يتجرّد عن الحكم ويسمّى ذلك الحصول معرفةً وتصوّراً، وإمّا أنْ يكون مع الحكم عليه ويسمّى ذلك الحكم ـ سواء كان بنفي أو إثبات ـ تصديقاً وعلماً[1]. فمن شرائطه إذن تعقّلُ محكومٍ عليه، ومحكومٍ به[2]، ونسبةٍ بينهما[3].

---

(١) في (ش) و (أ): «أو علماً».

(٢) في (ص): «المحكوم عليه والمحكوم به».

(٣) القول بأنّ التصديق هو الحكم هو قول الحكماء حيث ذهبوا إلى أنّه بسيط والتصوّرات الثلاثة شرائط له، أمّا الفخر الرازي فقد جعل التصديق مركّباً.

انظر: القواعد الجلية: ١٨٢ ـ ١٨٣، وتحرير القواعد المنطقية: ٣٠ ـ ٣٨، والحاشية على التهذيب: ١٤ ـ ١٥. **وانظر** رأي الرازي في منطق الملخّص: ٧.

البحث الثاني:

[في البديهيّ والكسبيّ]

كلّ واحد من التصوّر والتصديق إمّا أنْ يكون بديهيّاً مطلقاً، وهو باطل؛ وإلّا لعلم كلُّ عاقل كلَّ العلوم. أو كسبيّاً مطلقاً، وهو باطل؛ وإلّا لزم الدور أو التسلسل[١]. أو يكون بعضه بديهيّاً وبعضه كسبيّاً، وهو الحقّ[٢].

وحينئذٍ فالبديهيّ من التصوّرات هو الذي لا يكون حصوله في العقل موقوفاً على تجشّم كسْبٍ، كتصوّر معنى الوجود والوحدة. والكسبيّ منها[٣] ما يقابل ذلك، كتصوّر معنى المَلَك والجنّ.

والبديهيّ من التصديقات هو الذي يكون تصوّر طرَفَيه ـ أعني المحكوم عليه والمحكوم به[٤] ـ كافياً في الجزم بإثبات أحدهما للآخر، كقولنا: «الكلّ أعظم من الجزء»، أو بنفي أحدهما عن الآخر، كقولنا: «النفي ليس بإثبات». والكسبيّ منها ما لم يكن كذلك، بل نحتاج في إثبات أحدهما للآخر أو نفيه عنه إلى وَسَط، كقولنا: «العالم حادث»، و«الإله ليس بحادث».

---

(١) في (م): «والتسلسل».

(٢) **انظر**: الجوهر النضيد: ٣٠١ ـ ٣٠٢، والقواعد الجلية: ١٨٤ ـ ١٨٥، وتحرير القواعد المنطقية: ٤٤ ـ ٥١.

(٣) ما أثبتناه من (م)، وفي سائر النسخ: «منه».

(٤) في (ص) زيادة: «والنسبة بينهما».

البحث الثالث:

[في أقسام التصديق]

التصديق إمّا أنْ يكون جازماً أو لا يكون، والجازم إمّا أنْ يكون مطابقاً أو لا يكون، والمطابق إمّا أنْ يكون جَزْمُ العقل به لسبب أو لا يكون.

فالذي يكون لسببٍ فسببه إمّا الحسّ وحده، وهي الأحكام الحاصلة عن الحواسّ الخمس. أو العقل وحده، فأمّا بأوّليّته وهي البديهيّات، أو بنظره وهي النظريّات. أو العقل والحسّ معاً، فإمّا الحسّ الباطن وهي الوجدانيّات، كاللذّة والألم. أو الحسّ الظاهر[1]، فإمّا حسّ السمع وهي المتواترات، أو سائر الحواسّ وهي المجرّبات ونحوها.

وأمّا الجازم المطابق الذي لا لموجِب فهو التقليد.

وأمّا الجازم غير[2] المطابق فهو الجهل المركّب.

وأمّا الذي لا يكون جازماً، فإمّا أنْ يتساوى طرفا[3] الإثبات والنفي منه عند الذهن وهو الشكّ، أو يرجح أحدهما، فالراجح ظنّ والمرجوح وهم[4].

---

(١) في (ش) زيادة: «فأمّا الحسّ الظاهر».

(٢) في جميع النسخ: «الغير» وهو ما يمنعه أغلب النحاة، والذي دعانا إلى تغييره أنّ المصنّف جرى على المشهور بإدخال (أل) على مدخول (غير) في بعض موارد الكتاب فأجرينا البقية على طريقتها.

(٣) ما أثبتناه من (ص)، وفي سائر النسخ: «طرف».

(٤) **انظر**: المباحث المشرقية: ١/ ٤٦٤ ـ ٤٦٥.

البحث الرابع:

[في الطرق الموصلة إلى التصوّر والتصديق]

لمّا بيّنا أنّ من[١] التصوّرات والتصديقات ما هو مكتسَب فلابدّ له من طريق، فوجب أنْ نشير إلى الطرق الموصلة إلى كلّ منهما إشارةً مجملة.

وقد جرت العادة بأنْ تسمّى[٢] الطرق الموصلة إلى التصوّر المكتسَب قولاً شارحاً، فمنه ما يسمّى حدّاً، ومنه ما يسمّى رسماً. وأنْ تسمّى الطرق الموصلة إلى التصديق المكتسَب[٣] حجّةً، فمنها ما يسمّى قياساً، ومنها ما يسمّى استقراءً، ومنها ما يسمّى تمثيلاً، ويخصّه الفقهاء والمتكلّمون باسم القياس.

وهذه الطرق إنّما وضعت ليأمن السالك بها في العلوم من الغلط في فكره إذا راعى الشرائط التي يجب أنْ تكون عليها.

ويجب أنْ نقدّم[٤] عليها[٥] الكلام في الفكر والنظر؛ لأنّه كالآلة في وجودها.

---

(١) قوله: «من» سقط من (م).

(٢) قوله: «تسمى» سقط من (م).

(٣) قوله: «المكتسب» أثبتناه من (م)، ولم يرد في سائر النسخ.

(٤) في (م): «يتقدّم».

(٥) قوله: «عليها» لم يرد في (ش) و (أ).

الركن الثاني
في النظر وأحكامه

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل:

[في حقيقة النظر]

قال بعض العلماء[1]: «النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدّمات علميّة أو ظنّيّة ليُتوصّل بها إلى تحصيل علم أو ظنّ آخر»[2].

مثاله: إنّ من أراد أنْ يعلم أنّ العالم له مؤثّر قال: العالم ممكن، وكلّ ممكن له مؤثّر. فترتيب الحدود الثلاثة على الوجه المخصوص يسمّى نظراً وفكراً.

والحقّ أنّ النظر عبارة عن انتقال الذهن من المطلوب إلى مبادئه التي يحصل منها[3]، طالباً لها، ثمّ منها إلى المطلوب.

---

(١) في (أ): «الحكماء».

(٢) معالم أصول الدين للفخر الرازي: ٢٢.

(٣) في (ح) و (م) و (ص): «منها يحصل».

وتحقيقه في المثال المذكور: أنّ من كان مطلوبه العلم بأنّ العالم ممكن[1]، فنظره لتحصيله هو انتقال ذهنه منه إلى مقدّمات دليله المذكور بأجزائها وترتيبها المستلزم لانتقال ذهنه إلى النتيجة التي نسمّيها قبل النظر مطلوباً، فمجموع تلك الانتقالات هو المسمّى فكراً ونظراً. وحينئذٍ يتبيّن أنّ الترتيب المذكور من لوازم النظر لا حقيقته.

---

(١) في (ص): «له مؤثّر» بدل «ممكن».

البحث الثاني:

[في أنّ النظر المفيد للعلم موجود]

النظر المفيد للعلم موجود، وأنكره السُمَنيّة[١] مطلقاً[٢]، واعترف به جماعة من المهندسين في علمَي الحساب والهندسة وأنكروه في الإلهيّات، وزعموا أنّ الغاية في المسائل الإلهيّة الأخذُ بالأَولى والأخلق دون الجزم فإنّه لا سبيل إليه[٣].

لنا: إنّ النظر في المثال المذكور استلزم العلم، فالنظر المفيد للعلم موجود.

احتجّ المنكرون مطلقاً بوجوه[٤]:

---

(١) السمنية: أو الشمنية، طائفة منسوبة إلى (سومنات) بلدةٍ في الهند، من عبدة الأوثان، كان على مذهبهم أكثر أهل ما وراء النهر قبل الإسلام، يقولون بقدم العالم، وأن لا طريق إلى العلم سوى الحس، والتناسخ. وكان لعقائدهم تأثير على المسلمين.

انظر: فهرست ابن النديم: ٤٠٨، والفرق بين الفرق: ٢٧٠ ـ ٢٧١، وموسوعة الفرق الإسلامية: ٢٨٧، ٣١٥.

(٢) **انظر**: المحصّل: ١٢٢، وأنوار الملكوت: ٥، ومعارج الفهم: ٧٨، ومناهج اليقين: ١٨١، والمواقف في علم الكلام: ٢٤، وإرشاد الطالبين: ١٠٨.

(٣) **انظر**: المحصّل: ١٢٢، والمواقف في علم الكلام: ٢٦، وإرشاد الطالبين: ١٠٨. وحكي عن أساطين الحكمة وعظماء الفلاسفة في المطالب العالية: ١/ ٤١، وعن أرسطو في شرح المقاصد: ١/ ٢٣٦.

(٤) هي مع رابع في المحصّل: ١٢٣ ـ ١٢٤. **وانظر أيضاً**: طوالع الأنوار: ٦٥ ـ ٦٦، والمواقف في علم الكلام: ٢٤ ـ ٢٥، وشرح المواقف: ١/ ٢١٩ ـ ٢٣٥.

الأوّل: أنّ العلمَ بكون النتيجة الحاصلة عن النظر علماً غيرُ ضروريّ؛ لأنّ كثيراً ما ينكشف الأمر بخلافه، ولا نظريّ؛ وإلّا لدار أو تسلسل.

الثاني: أنّ المطلوب إنْ كان معلوماً استحال طلبه؛ لأنّ تحصيل الحاصل محال. وإنْ كان مجهولاً فكيف يَعلم إذا وجده أنّه هو الذي كان مطلوبه؟

الثالث: أنّ الإنسان قد يجزم بصحّة دليلٍ زماناً مديداً، ثمّ يظهر له بعد حين فساده بدليل آخر، والاحتمال في الثاني قائم، وكذا في الثالث والرابع، ومع قيام الاحتمال لا يحصل اليقين.

واحتجّ المنكرون للنظر في الإلهيّات بوجهين[1]:

أحدهما: أنّ الحقائق الإلهيّة غير متصوّرة، فاستحال الحكم عليها، فامتنع[2] طلبها.

الثاني: أنّ أظهر الأشياء وأقربها من الإنسان هويّته، وللناس فيها اختلافات لا يمكن الجزم بواحد منها، وإذا كان حاله في معرفة أقرب الأمور إليه كذلك فما ظنّك بأبعدها عنه[3] مناسبةً؟

والجواب عن الأوّل: أنّه ضروريّ، وكلّ من رتّب مقدّمات يقينيّة ترتيباً منتجاً عَلِم بالضرورة كون الحاصل عنها علماً، ولم ينكشف الأمر بخلافه ألبتّة.

وعن الثاني: أنّه مجهول التصديق معلوم التصوّر، فإذا وجده ميّزه عن غيره

---

(١) **انظر**: المحصّل: ١٢٤ ـ ١٢٥، وطوالع الأنوار: ٦٦، والمواقف في علم الكلام: ٢٦، وشرح المواقف: ١/ ٢٣٥ ـ ٢٣٨. وهما حجّتان من أربع حجج ذكرها الرازي بتطويل في المطالب العالية: ١/ ٤١ ـ ٥٢.

(٢) في (ص): «فاستحال».

(٣) قوله: «عنه» لم يرد في (م).

بالتصوّر المعلوم.

وعن الثالث: أنّ غلط العقل في بعض الأدلّة لا يوجب ردّ أحكامه مطلقاً، واحتمال غلطه فيما يجزم به لا يبقى مع جزمه.

وأيضاً فهو معارَض بغلط الحسّ مع اعترافكم بصحّة حكمه.

وعن الرابع: أنّ التصديق يكفي فيه التصوّر بحسب العوارض، وتلك الحقائق متصوّرة بحسب عوارضها[١] المشتركة بينها وبين المحدَثات، فأمكن الحكم عليها.

وعن الخامس: أنّه يدلّ على صعوبة هذا العلم لا على امتناعه.

---

(١) في (م): «العوارض».

البحث الثالث:

[في النظر الصحيح والفاسد]

الدليل[١] إنْ طابق ما عليه الأمر في نفسه من صِدْق المقدّمات العلميّة أو الظنّيّة، وصحّة ترتيبها المستلزم للمطلوب، كان ذلك النظر[٢] نظراً صحيحاً، وإلّا كان فاسداً.

ثمّ الفساد إنْ كان من جهة المقدّمات مع صحّة الترتيب على الوجه المنتج ـ كما سنذكره ـ كان ذلك النظر مستلزماً للجهل المركّب، وإنْ كان الفساد من جهتيهما، أو من جهة الترتيب فقط، لم يستلزم الجهل، وإنْ كان قد يعرض بسببه جهلٌ لكن لا على وجه اللزوم؛ لجواز انفكاكه عنه وقتاً آخر وفي ذهن آخر.

وحينئذٍ يُعلم أنّ الخلاف الجاري بين المتكلّمين في أنّ النظر الفاسد هل يولّد الجهل أم لا[٣] خلافٌ من غير تحقيق محلّ النزاع.

---

(١) في (م): «النظر».

(٢) في (ص): «كان النظر فيه».

(٣) **انظر** للاطّلاع: المغني في أبواب التوحيد والعدل (النظر والمعارف): ١٠٤ ـ ١١٥، والمحصّل: ١٣٧، وتلخيص المحصّل: ٦٢، ومعارج الفهم: ٧٧ ـ ٧٨، ومناهج اليقين: ١٨٥ ـ ١٨٦، والمواقف في علم الكلام: ٣٣، وشرح المقاصد: ١/ ٢٥١ ـ ٢٥٢، وشرح المواقف: ١/ ٢٨١ ـ ٢٨٥.

البحث الرابع:

[في حصول العلم عُقَيب النظر]

حصول العلم عُقيب النظر الصحيح بمجرى العادة عند الأشعريّ[1][2]، ويجوز خرقها فلا يوجد العلم عنه[3].

---

(١) في (ش) و (أ): «الأشعرية».

والأشعري: هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق البصري الشافعي المتكلّم، من نسل أبي موسى الأشعري، مؤسّس مذهب الأشاعرة وإمامهم الذي إليه ينتسبون، ولد في البصرة، وابتدأ حياته معتزلياً وتلميذاً لأبي علي الجبائي، ثمّ خالف أبا علي في مسألة الأصلح ممّا أدّى به إلى الرجوع عن الاعتزال مؤسّساً لنفسه مذهباً جديداً يحاول التوفيق بين النقل الذي يتبنّاه الحنابلة والعقل الذي يتبنّاه المعتزلة، توفي في بغداد سنة ٣٢٤هـ، من مصنفاته (مقالات الإسلاميين) و(الإبانة عن أصول الديانة) و(اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع) و(رسالة في الإيمان) و(استحسان الخوض في الكلام) و(الردّ على المجسّمة).

انظر: تأريخ بغداد: ١١/ ٣٤٦، ووفيات الأعيان: ٣/ ٢٨٤ ـ ٢٨٦، وسير أعلام النبلاء: ١٥/ ٨٥ ـ ٩٠، والوافي بالوفيات: ٢٠/ ١٣٧ ـ ١٤٢، وطبقات الشافعية الكبرى: ٣/ ٣٤٧ ـ ٤٤٤، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ١/ ٨١ ـ ٨٤، والكنى والألقاب: ١/ ٤٦ ـ ٤٧، والأعلام: ٤/ ٢٦٣.

(٢) **حكي** عنه في المحصّل: ١٣٦، وطوالع الأنوار: ٦٧، والمواقف في علم الكلام: ٢٧.

(٣) **انظر**: شرح المقاصد: ١/ ٢٣٧.

وقال المحقق الطوسي في تلخيص المحصّل: ٦٠:

«الأشعري يقول: لا مؤثّر إلا الله، والعلم بعد النظر حادث يحتاج إلى المؤثر. فإذن هو فعل الله تعالى، وليس على الله شيء واجب، وهو أكثري فهو عادي». **وانظر**: معارج الفهم: ٨٠.

وعلى سبيل التولّد عند المعتزلة(١)(٢)، كتولّد الألم عن الضرب.

والحقّ أنّه مستلزم للعلم بالضرورة كما سبق، فإنّ مَن عَلِم أنّ العالم حادث، وأنّ كلّ حادث مفتقر إلى المؤثّر، لزم بالضرورة عن هذين العِلْمَين على الترتيب المذكور العلمُ بأنّ العالم مفتقر إلى المؤثّر.

---

(١) فرقة إسلامية من فرق أهل السنّة غلبت عليها النزعة العقلية، وكان لها أثر كبير في طرح وبحث المسائل الكلامية، قيل: سمّوا بالمعتزلة لاعتزال واصل بن عطاء حلقة الحسن البصري وانضمام عمرو بن عبيد له، وقيل غير ذلك، ويجمعهم والإمامية اسم العدلية.

وينسب المعتزلة أصول مذهبهم إلى أمير المؤمنين عليه السلام.

والأصول الاعتقادية عندهم خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن أهمّ نظرياتهم: نيابة الذات عن الصفات، والتفويض، وخلق القرآن، والإحباط والتكفير، وخلود مرتكب الكبيرة في النار.

ومن فرقهم: الواصلية، والهذيلية، والنظّامية، والكعبية، والجبائية، والبهشمية.

انظر: مقالات الإسلاميين: ١/ ٢١٦ ـ ٣١١، والفرق بين الفرق: ١١٤ ـ ٢٠١، والتبصير في الدين: ٦٣ ـ ٩٥، والملل والنحل: ١/ ٤٣ ـ ٨٥، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ٣٨ ـ ٤٥، وبحوث في الملل والنحل: ٣/ ٢١٩ ـ ٦٤٥، وعلم الكلام ومدارسه: ١٨٥ ـ ٢٦٠.

(٢) **انظر**: المغني في أبواب التوحيد والعدل (النظر والمعارف): ٧٧، والفائق في أصول الدين لابن الملاحمي: ٣٦٧.

واختاره من الإمامية السيد المرتضى في الذخيرة في علم الكلام: ١٦٠، وشرح جمل العلم والعمل: ١٣٠، والشيخ الطوسي في الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٥٩ ـ ١٦٠، وأبو إسحاق ابن نوبخت في الياقوت في علم الكلام: ٢٩.

البحث الخامس:

[في شرط حصول العلم عند النظر]

قال أصحابنا: شرط حصول العلم عن النظر أنْ يكون الناظر عالماً بالدليل من الوجه الذي يدلّ[١]، ولا يستلزم المطلوب مع الشكّ أو الظنّ أو الجهل به من ذلك الوجه، وكان العلم به من ذلك الوجه هو التفطّن؛ لاندراج الحدّ الأصغر تحت الأوسط، والأوسط تحت الأكبر ـ كما سنبيّن معنى هذه[٢] المفهومات ـ فإنّ الإنسان قد يعلم أنّ هذا[٣] الحيوان بغلة، وأنّ كلّ بغلة عاقر، وربّما رأى بغلة منتفخة البطن فظنّها حُبلى، فلا يكفي حضور[٤] المقدّمتين في الذهن بدون التفطّن المذكور في حصول المطلوب[٥].

---

(١) **انظر** هذا القدر في شرح جمل العلم والعمل: ١٣٠، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٥٩. وقد حكاه الملاحمي عن شيوخه في الفائق في أصول الدين: ٣٦٥.

(٢) في (ش) و (م) و (أ): «هذا».

(٣) قوله: «هذا» سقط من (م).

(٤) في (ش) و (أ): «حصول».

(٥) **انظر**: شرح الإشارات: ١/ ١٠٤.

البحث السادس:

[في شرط وجود النظر]

شرْطُ وجود النظر أن لا يكون الناظر[١] عالماً بالمطلوب؛ لأنّ ذلك يكون تحصيلاً للحاصل.

وأن لا يكون جاهلاً به جهلاً بسيطاً مطلقاً؛ لأنّ نفسه تكون إذن[٢] غافلة عنه من كلّ وجهٍ فيمتنع طلبه.

وأن لا يكون جاهلاً به جهلاً مركّباً؛ لأنّ ذلك يمنعه عن الطلب.

بل يكون عالماً به باعتبارٍ ما، فيتنبّه من ذلك الاعتبار لطلب القدر المجهول منه[٣][٤].

---

(١) قوله: «الناظر» سقط من (م).

(٢) في (ح) و(م) و(ص): «إذن تكون».

(٣) قوله: «منه» لم يرد في (أ).

(٤) **انظر**: المحصّل: ١٢٩ ـ ١٣٠، وكشف المراد: ٣٤٦ ـ ٣٤٧، ومعارج الفهم: ٨٤، ومناهج اليقين: ١٨٦ ـ ١٨٧، وشرح المقاصد: ١/ ٢٥٦.

البحث السابع:

[في وجوب النظر في معرفة الله تعالى]

النظر في معرفة الله تعالى واجب عقلاً[١]، خلافاً للأشعريّة[٢][٣].

لنا: إنّ النظر شرطٌ لحصول أمر واجب، وما كان شرطاً للواجب كان واجباً[٤].

أمّا المقدّمة الأولى؛ فلأنّه شرطٌ لمعرفة الله تعالى وهي واجبة.

---

(١) **انظر**: شرح جمل العلم والعمل: ١٢٣، وتقريب المعارف: ٦٥، والياقوت في علم الكلام: ٢٨.

(٢) الأشعرية: أو الأشاعرة، هم أتباع أبي الحسن الأشعري، وعلى هذا المذهب غالبية أهل السنة لاسيّما الشافعية.

أبرز أفكارهم: القول بزيادة الصفات على الذات مع القول بقدمها، وأن لا مؤثّر في الوجود إلا الله فهو الخالق لأفعال الإنسان والإنسان مكتسب لها، وأنّ الله مرئي، وإمكان تكليف ما لا يطاق.

ويقف الأشاعرة في قبالة المعتزلة فيقدّمون النقل على العقل.

انظر: الملل والنحل: ١/ ٩٤ ـ ١٠٣، وبحوث في الملل والنحل: ج٢ بأجمعه، وعلم الكلام ومدارسه: ٢٦٣ ـ ٢٩٤.

(٣) حيث قالوا بوجوبه سمعاً، **انظر**: الإرشاد للجويني: ٨، والشامل في أصول الدين: ١١٥، والمحصّل: ١٣٤، وأبكار الأفكار: ١/ ١٥٥، وطوالع الأنوار: ٦٨، والمواقف في علم الكلام: ٢٨، وشرح المقاصد: ١/ ٢٦٢.

(٤) **انظر** الاستدلال على وجوب النظر في الذخيرة في علم الكلام: ١٦٧ وما بعدها، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٦٢ ـ ١٦٨، والمسلك في أصول الدين: ٩٦ ـ ٩٨، وكشف المراد: ٣٤٧ ـ ٣٤٨، ومعارج الفهم: ٨٥ ـ ٨٦، ومناهج اليقين: ١٨٩، وإرشاد الطالبين: ١٠٩ ـ ١١١، واللوامع الإلهية: ٨٣ ـ ٨٥.

أمّا أنّه شرط للمعرفة؛ فلأنّها من الأمور الكسبيّة، والضرورة قاضية بأنّه ما لم يحصل في الذهن وسَط جامع بين حدَّي المطلوب لم يحصل العلم به، وقد عرفت أنّ تحصيل الوسَط لا يمكن إلّا بالنظر، فإذن المعرفة لا تحصل إلّا به، فكان شرطاً لها.

وأمّا أنّها[1] واجبة فمن وجهين:

الأوّل: أنّ دفع الضرر المظنون الذي لعلّه[2] يلحق بسبب الجهل بمعرفة الله واجب عقلاً، ووجوب دفع ذلك الضرر مستلزم لوجوب المعرفة.

بيان الأوّل: أنّ المكلّف الجاهل بالله يجوّز أنْ يكون له صانع أراد منه معرفته وكلّفه بها، وأنّه إذا لم يعرفه عاقبه، وسواء كان ذلك التجويز بخاطرٍ[3] خطر له أو بحسب سماعِهِ اختلافَ[4] الناس في الديانات وإثبات الصانع، فإنّه يجد من نفسه خوف عقاب مظنون لعلّه يلحقه على ترك المعرفة، وذلك ضرر واجب الدفع عن النفس.

بيان الثاني: أنّ دفع ذلك الضرر لا يحصل إلّا بالمعرفة، فكان وجوبه مستلزماً لوجوبها.

الثاني: لو لم تجب معرفة الله تعالى عقلاً لَما وجب شكر نعمه عقلاً، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنّ بتقدير عدم معرفة المنعم لا يمكن شكره، وما لا يمكن

---

(١) في (ش) و (أ): «أنّه».

(٢) قوله: «لعله» لم يرد في (ش) و (أ).

(٣) في (م): «لخاطر».

(٤) في (ص): «اختلافات».

أَولى بأنْ لا يجب.

بيان بطلان اللازم: أنّ العاقل إذا فكّر في خلقه وجد آثار النعمة عليه ظاهرة، وقد تقرّر في عقله وجوب شكر المنعم، فيجب عليه شكره، فتجب إذن معرفته.

بيان [المقدّمة] الثانية[1]: أنّه[2] لو لم يجب الشرط لوجوب مشروطه لكان التكليف به[3] تكليفاً بما لا يُطاق، وإنّه قبيح عقلاً. وسيأتي الكلام فيه في مسألة الحسن والقبح إنْ شاء الله تعالى.

فإنْ قيل[4]: لا نسلّم وجوب المعرفة، ولِمَ لا يكفي التقليد أو الظنّ الغالب؟ فإنّ من اعتقد المنعم وإنْ لم يعلمه صحّ منه أنْ يشكره، وكذلك إذا خاف الضرر[5] يندفع خوفه بالفزع إلى الاعتقاد الجازم وإن لم يكن يقيناً.

سلّمناه، لكن لِمَ قلتم إنّه لا طريق إلى المعرفة سوى النظر؟ ثمّ إنّا نتبرّع بذكر طرق أُخر، منها: قول المعصوم، ومنها: الإلهام[6]، ومنها: تصفية الخاطر[7] كما يقوله بعض المتصوّفة. وإنّما يجب لو لم يكن غيره طريقاً.

سلّمناه، لكن لِمَ قلتم إنّ ما كان شرطاً للواجب كان واجباً؟ قوله: يلزم تكليف ما لا يطاق. قلنا: ولِمَ لا يجوز أنْ تكون التكاليف بأسرها كذلك؟

---

(١) ما أثبتناه من (ص)، وفي سائر النسخ: «الثاني».

(٢) قوله: «أنّه» لم يرد في (ص).

(٣) قوله: «به» لم يرد في (ص).

(٤) **انظر**: المحصّل: ١٣١ ـ ١٣٣، وشرح المقاصد: ١/ ٢٦٥ ـ ٢٦٨.

(٥) قوله: «الضرر» لم يرد في (ش) و (أ).

(٦) على ما يراه البراهمة، كما في شرح المقاصد: ١/ ١٦٦.

(٧) في (ص): «الباطن».

والجواب عن الأوّل: قوله: «لا نسلّم وجوب المعرفة»، قلنا: بيّنا ذلك[١].

قوله: «ولِمَ لا يكفي التقليد أو الظنّ الغالب»، قلنا: لأنّ الاعتقاد الحاصل بالتقليد غير كافٍ في دفع خوف الضرر المظنون في ترك المعرفة؛ لأنّ المقلِّد لا يأمن خطأ من قلّده، ويستوي عنده الصادق والكاذب، ومتى ميّز بينهما لم يكن مقلِّداً. وأمّا الظنّ فممكن الزوال، وفي زواله خطر عظيم، فلا يندفع به خوف الضرر المظنون في ترك معرفة الله تعالى.

ولا يكفيان أيضاً في صحّة شكره؛ لجواز أنْ يأتي المكلَّف بالشكر[٢] على الوجه غير اللائق فيقع في الضرر، كشكر المجسّمة ونحوهم.

وعن الثاني: قوله[٣]: «لِمَ قلتم إنّه لا طريق إلى المعرفة سوى النظر»، قلنا: بيّنا ذلك، فأمّا قول المعصوم فلا يمكن أنْ تُستفاد معرفة الله تعالى منه؛ لتوقّف العلم بكونه حجّة على المعرفة، فلو استفيدت المعرفة من قوله لزم الدَّور.

وأمّا الإلهام فلو ثبت وقوعه لم يأمن صاحبه أنْ يكون من غير الله إلّا بالنظر وإن لم يتمكّن من العبارة عنه.

وأمّا تصفية الباطن فهي عبارة عن حذف الموانع الداخلة والخارجة عن القلب، وغايتها أنْ تَقبل النفس معها السوانح الإلهيّة على طريق الإفاضة والإلهام، ولن يعلم أنّ تلك الإفاضة والخواطر من الله أو من غيره إلّا بالنظر.

وعن الثالث: أنّا سنبيّن ـ إنْ شاء الله تعالى ـ في مسألة الأفعال أنّ القول بتكليف ما لا يطاق محال.

---

(١) في (ص): «قد دللنا عليه» بدل «بيّنا ذلك».

(٢) قوله: «بالشكر» سقط من (م).

(٣) قوله: «قوله» سقط من (ص).

الركن الثالث

في الطرق الموصلة إلى التصوّر

وهي الأقوال الشارحة.

وفيه[1] أبحاث:

البحث الأوّل:

[في شرائط التعريف وأقسامه]

الحقائق منها بسيطة وهي ما لا يلتئم عند العقل من عدّة أمور، ومنها مركّبة وهي ما كان كذلك.

ثمّ لمّا كان المعرِّف للشيء هو الذي يلزم من تصوّره تصوّر ذلك الشيء وامتيازه عن غيره لم يجُزْ أنْ يُعرَّف الشيء بنفسه؛ لعدم إفادته تمييز نفسه[2]، ولأنّ المعرِّف يجب كونه معلوماً[3] قبل المعرَّف، فلو عرّفنا الشيء بنفسه لزم تقدّم العلم به على العلم به، فلزم تقدّمه على نفسه. ولا بما هو أعمّ منه؛ لأنّ تصوّر العامّ لا

(١) في (م): «وفيها».

(٢) في (م): «تمييزه» بدل «تمييز نفسه».

(٣) في (ص): «معروفاً».

يستلزم تصوّر الخاصّ. ولا بما هو أخصّ؛ لكونه أخفى. بل وجب أنْ يكون التعريف بما يساويه[١] في العموم والخصوص[٢].

فذلك المساوي إمّا أنْ يكون مجموع أجزاء الشيء ويسمّى حدّاً تامّاً كالحيوان الناطق للإنسان، أو بعض أجزائه ويسمّى حدّاً ناقصاً كالجسم الناطق له، أو بعض أجزائه المشترك[٣] مع أمر خارج عنه مساوٍ له، ويسمّى رسماً تامّاً كالحيوان الضاحك له[٤]، وكذلك مجموع أمور خارجة عن ماهيّته[٥] مساوٍ لها إذا ميّزها عن كلّ ما عداها، أو مجموع أمور يميّزها عن بعض ما عداها، ويسمّى رسماً ناقصاً كالحيوان البادي البشرة له[٦][٧].

---

(١) في (م): «له بما يساويه»، وفي (ص): «له بمساويه».

(٢) **انظر**: الشمسية: ٢١٠، والقواعد الجلية: ٢٣٧، وتحرير القواعد المنطقية: ٢٠٨ ـ ٢١١.

(٣) في (ش) و (م): «المشتركة».

(٤) قوله: «له» لم يرد في (م).

(٥) في (أ): «ماهيّة».

(٦) في (ص) زيادة: «ويسمّى رسماً ناقصاً كالماشي على قدميه والضاحك بالطبع له».

(٧) **انظر**: الشمسية: ٢١٠ ـ ٢١١، والأسرار الخفية: ٤٤، والجوهر النضيد: ٣٣٧ ـ ٣٤٧، والقواعد الجليّة: ٢٣٨، وتحرير القواعد المنطقية: ٢١٣ ـ ٢١٤.

البحث الثاني:

[في كيفيّة تعريف البسائط والمركّبات]

ظهر مما قرّرنا أنّ البسائط لا تُعرَّف بحدّ؛ إذ لا أجزاء لها، بل تُعرَّف بالأمور الخارجة عنها الخاصّةِ بها البيّنةِ لها إنْ كانت[١]. ثمّ إنْ كانت أجزاء لغيرها أُخذت في حدّه[٢]، وإلّا فلا يُعرّف بها أيضاً تعريفاً حدّيّاً.

وأمّا[٣] المركّبات فتُعرّف بحدودها؛ إذ لها أجزاءٌ، وبرسومها. ثمّ إن كانت أجزاءً[٤] لغيرها أُخذت في حدّه، أو عرَضيّة له جاز أنْ تؤخذ في رسومه[٥][٦].

---

(١) قوله: «إن كانت» لم يرد في (ص).

(٢) في (ص): «حدّها».

(٣) قوله: «أمّا» سقط من (أ).

(٤) قوله: «وبرسومها ثم إن كانت أجزاء» سقط من (ش) و (أ).

(٥) في (ش) و (أ) و (ص): «رسومها».

(٦) **انظر**: الجوهر النضيد: ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

البحث الثالث:

[في ترتيب الأقوال الشارحة]

الترتيب في الأقوال الشارحة[١] أنْ يُقدّم الأعمّ ثمّ يقيّد بالأخصّ؛ لأنّ الأعمّ أعرف في الذهن وأكثر وقوعاً فيه[٢] من الأخصّ، وتقديم الأعرف هو الترتيب الطبيعيّ فكان أَولى، كما قُرّر ذلك في موضع أليق به[٣].

---

(١) في (م) و (ص): «المعرّفة».

(٢) قوله: «وأكثر وقوعاً فيه» لم يرد في (م).

(٣) **انظر**: البصائر النصيرية: ١٤٥ ـ ١٤٦، والأسرار الخفية: ٤٥.

البحث الرابع:

[في ما يُحترز عنه في التعريف]

يجب[١] الاحتراز عن تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والخفاء، وعن تعريفه بالأخفى منه[٢]، وبما لا يعرف إلّا به في مرتبة أو مراتب[٣].

---

(١) قوله: «يجب» سقط من (ش) و (أ).

(٢) قوله: «منه» لم يرد في (م).

(٣) **انظر**: الإشارات والتنبيهات: ٦٥ ـ ٦٦، والبصائر النصيرية: ١٥٦ ـ ١٥٩، وحكمة الإشراق: ١٨ ـ ١٩، والشمسية: ٢١١، والأسرار الخفية: ٤٥، والقواعد الجلية: ٢٤٠ ـ ٢٤١، وتحرير القواعد المنطقية: ٢١٦ ـ ٢١٧.

الركن الرابع

في الطرق الموصلة إلى التصديق

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل:

في الخبر

وأنواعُه ثلاثة؛ لأنّ الخبر إمّا أنْ يكون تركيبه تركيباً أوّلاً من محكومٍ عليه ومحكومٍ به، ويسمّى تصديقاً وقضيّةً حمليّة، كقولنا: «العالم حادث».

وإمّا تركيباً ثانياً يقع من مركّبات أُولى[1]، وحينئذٍ لابدّ بين المركّبين[2] من نسبة، فهي إمّا لزوم أحدهما للآخر، ويسمّى ذلك المركّب شرطيّاً متّصلاً، وأدواته حروف الشرط والجزاء، كقولنا: «إنْ[3] كان العالم حادثاً فليس بقديم»، ويسمّى الجزء الأوّل من هذا المركّب ملزوماً ومقدّماً، والثاني لازماً وتالياً.

---

(١) في (م): «أول».

(٢) في (م): «المتركّبين».

(٣) في (أ): «إذا».

وإمّا[١] أن تكون عناد أحدهما للآخر ومنافاته، ويسمّى ذلك المركّب شرطيّاً منفصلاً، وأدواته (إمّا) وما في حكمها[٢]، كقولنا: «المعلوم إمّا موجود وإمّا معدوم»[٣].

---

(١) في (م): «ويجوز».

(٢) في (م) زيادة: «نسبةً».

(٣) **انظر**: النجاة: ١٩ وما بعدها، ومعيار العلم: ١١٠ ـ ١١١، والبصائر النصيرية: ١٦٨ ـ ١٧٠، وحكمة الإشراق: ٢٢ ـ ٢٤، وشرح الإشارات: ١/ ١٩٥ ـ ١٩٧، والجوهر النضيد: ٧٢ ـ ٧٧، والقواعد الجلية: ٢٤٢ ـ ٢٤٥، وتحرير القواعد المنطقية: ٢٢٠ ـ ٢٣٠.

البحث الثاني:

في تعريف الحجّة وأقسامها

الحجّة: قول مؤلَّف من أقوال يُقصد بها تحصيل مطلوب مجهول[١].

وأقسامها ثلاثة:

[**القسم**] **الأوّل** ما يسمّى قياساً، وحدّه: أنّه[٢] قول مؤلَّف من أقوال إذا سُلّمت لزم عنها بالذات قولٌ آخر ضرورةً.

وهو إمّا أن لا يكون اللازم عنه ولا مقابله مذكوراً فيه بالفعل، ويسمّى قياساً اقترانيّاً، كقولنا: «كلّ جسم مؤلَّفٌ، وكلّ مؤلَّف[٣] محدَث»، فإنّه يلزم بالضرورة من تسليم هذين القولين الحكم بأنّ كلّ جسم[٤] محدَث. فهذا قياس، وكلّ واحد من القولين المركّب منهما[٥] يسمّى مقدّمة، وأجزاؤها تسمّى حدوداً، ولابدّ من مشتَرك بين المقدّمتين يذكر فيهما، فما اختصّ بالمقدمة الأولى سمّي حدّاً أصغر كـ(الجسم) في مثالنا، وسمّيت المقدّمة صغرى لاشتمالها عليه. وما اختصّ بالثانية سمّي أكبر، كـ(المحدث) فيه، وسمّيت الكبرى لاشتمالها عليه. وما كان

---

(١) **انظر**: البصائر النصيرية: ٢٣٦.

(٢) قوله: «أنه» سقط من (ص).

(٣) قوله: «وكل مؤلف» سقط من (م).

(٤) في (م) و (ص): «الجسم» بدل «كل جسم».

(٥) في (م) و (ص): «عنهما».

مشترَكاً بينهما سمّي أوسط، كـ(المؤلّف).

وهذا القياس يقع على وجوه أربعة من التركيب؛ لأنّ الأوسط إمّا أنْ يكون محكوماً به على الأصغر محكوماً عليه بالأكبر، ويسمّى الشكل الأوّل. أو بالعكس، ويسمّى الشكل الرابع. أو محكوماً به عليهما، ويسمّى الشكل الثاني. أو بهما عليه، ويسمّى الشكل الثالث. وأجلى الأربعة وأكثرها استعمالاً في تحصيل المطالب هو الأوّل، كما في مثالنا المذكور هذا.

وإمّا أنْ يكون اللازم عنه أو مقابله[١] مذكوراً فيه بالفعل، ويسمّى قياساً استثنائيّاً، وهو مركّب من شرط واستثناء.

فإمّا من شرطيّ[٢] يقتضي اللزوم ويلزم من استثناء عين الملزوم فيه عين اللازم، كقولنا: «إنْ كان العالم حادثاً فله صانع[٣]، لكنّ العالم حادث» فيلزم «أنّ له صانعاً». ومن استثناء نقيض اللازم نقيض الملزوم، كقولنا: «إنْ كان العالم قديماً فهو غنيّ عن المؤثّر، لكنّه ليس بغنيّ عنه» فيلزم «أنّه ليس بقديم».

وإمّا أنْ يكون التركيب من شرطيّ يقتضي العناد الحقيقيّ، ويلزم من استثناء عين كلّ جزء منه نقيض الآخر، كقولنا: «هذا العدد إمّا زوج وإمّا فرد، لكنّه زوج فليس بفرد»، أو «لكنّه فرد فليس بزوج»، ومن استثناء نقيض كلّ جزء منه عين الآخر، كقولنا في المثال: «لكنّه ليس بزوج فهو فرد»، أو «لكنّه ليس بفرد فهو زوج»[٤].

---

(١) في (م) و (ص): «ما يقابله».

(٢) في (ش) و (أ) و (ص): «شرط».

(٣) قوله: «صانع» سقط من (ص).

(٤) **انظر** بحث القياس في الإشارات والتنبيهات: ١٦١ وما بعدها، وعيون الحكمة: ٥ ـ ١٠، ⬅

القسم الثاني من أقسام الحجّة ما يسمّى استقراءً، وهو: حكم على كلّيّ بما وُجد في[1] جزئيّاته، كقولنا: «كلّ واحد[2] من الحيوانات التي رأيناها يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ، فوجب أن يكون كلّ حيوان كذلك»، وهو غير مفيد لليقين؛ لاحتمال أنْ يكون حال من لم نشاهده[3] من الحيوان خلاف ما شاهدناه، كما نُقل في التمساح[4].

القسم الثالث منها ما يسمّى تمثيلاً، ويسمّيه الفقهاء والمتكلّمون قياساً[5]، وهو: إلحاق جزئيّ بما يشبهه في إثبات مثل حكمه له. ويسمّى المشبَّه به أصلاً، والمشبَّه فرعاً، وما فيه المشابهة علّةً وجامعاً. وهو يفيد ظنّاً يتفاوت بالشدّة[6] والضعف بحسب جودة التمثيل، وأقواه ما اشتمل على علّة وجوديّة. وعلى كلّ

➡ والنجاة ٥١ وما بعدها، ومعيار العلم: ١٣١ ـ ١٥٨، والبصائر النصيرية: ٢٣٧ وما بعدها، والأسرار الخفية: ١١٧ وما بعدها، والجوهر النضيد: ١٦٢ وما بعدها، والقواعد الجلية: ٣٣١ وما بعدها، وتحرير القواعد المنطقية: ٣٨٢ وما بعدها.

(١) في (ص): «في أكثر».

(٢) في (ش) و (أ): «كلّ واحد واحد».

(٣) في (ش) و (أ): «نشاهد»، وفي (ص): «يُشاهد».

(٤) **انظر** بحث الاستقراء في عيون الحكمة: ١٠، والنجاة: ١٠٦ ـ ١٠٧، ومقاصد الفلاسفة: ٨٩ ـ ٩٠، وشرح الإشارات: ١/ ٣٢٤ ـ ٣٢٥، والبصائر النصيرية: ٣٥٦ ـ ٣٦٠، والأسرار الخفية: ١٩٦، والجوهر النضيد: ٢٩٦ ـ ٢٩٧، والقواعد الجلية: ٣٨٨، وتحرير القواعد المنطقية: ٤٥٤.

(٥) **انظر**: مقاصد الفلاسفة: ٩٠، وفي معيار العلم ١٦٥: «وهو الذي تسمّيه الفقهاء قياساً، ويسمّيه المتكلّمون ردّ الغائب إلى الشاهد».

(٦) في (م): «في الشدّة».

حال لا يفيد القطع؛ لجواز اختصاص العلّة بالأصل. ثمّ إنْ صحّ التعليل بها مطلقاً كان ذلك برهاناً لا حاجة به[١] إلى أصل وفرع[٢].

---

(١) في (ص): «فيه».

(٢) **انظر** بحث التمثيل في عيون الحكمة: ١٠، والنجاة: ١٠٧ ـ ١٠٨، ومعيار العلم: ١٦٥ ـ ١٧٧، ومقاصد الفلاسفة: ٩٠ ـ ٩٥، وشرح الإشارات: ١/ ٣٢٥ ـ ٣٢٦، والبصائر النصيرية: ٣٦٠ ـ ٣٦٦، والجوهر النضيد: ٢٩٧ ـ ٢٩٨، والقواعد الجلية: ٣٨٩ ـ ٣٩١، وتحرير القواعد المنطقية: ٤٥٤ ـ ٤٥٦.

البحث الثالث:

[في البرهان]

القياس إنْ كانت مقدّماته يقينيّة يسمّى[١] برهاناً، ورسْمُه: أنّه قياس [مؤلَّف] من يقينيّات ينتج يقيناً بالذات اضطراراً[٢].

وأصولُ المقدّمات اليقينيّة البديهيّاتُ، كالعلم بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. ثمّ المحسوسات، إمّا بالحسّ الظاهر، كالعلم بأنّ الشمس مضيئة، أو الباطن، كالعلم بأنّ لنا لذّةً وألماً. وما عداها[٣] كالمجرّبات والمتواترات ونحوها ففرعٌ عليها كما علمتَه.

ثمّ قد يكون أوسطه ـ مع كونه علّة لوجود الأكبر في الأصغر في الذهن ـ علّةً لوجوده له في نفس الأمر، كقولنا: «هذه الخشبة مسّتها[٤] النار، وكلّ خشبة مسّتها النار فهي محترقة، فهذه الخشبة محترقة[٥]»، ويسمّى هذا (برهان لِمّ). وقد لا يكون كذلك، ويسمّى (برهان إنّ)، ويُخصّ[٦] منه ما كان أوسطه معلولاً لوجود

(١) في (م): «سمّي».

(٢) **انظر**: الجوهر النضيد: ٣٠٩.

(٣) في (م) و (ص): «عداهما».

(٤) في (م): «قد مسّتها».

(٥) قوله: «فهذه الخشبة محترقة» سقط من (ص).

(٦) في (ص): «ويختصّ».

الأكبر في[1] الأصغر في نفس الأمر باسم (الدليل)،كقولنا: «هذه الخشبة محترقة، وكلّ خشبة محترقة قد مسّتها النار، فهذه الخشبة[2] مسّتها النار»[3].

(١) في (م): «بوجود الأكبر من».

(٢) من قوله: «محترقة، وكلّ..» إلى هنا سقط من (ش) و (أ). وكتب على حاشية (ش) بخط مختلف: «محترقة، وكل محترق مسّته النار، فهذه الخشبة..».

(٣) **انظر** بحث برهانَي لمّ وإنّ في النجاة ١٢٦-١٢٨، والبصائر النصيرية ٣٩٤-٣٩٥، وحكمة الإشراق ٤٤-٤٥، وشرح الإشارات ١/ ٤٠٦-٤٠٧، والجوهر النضيد ٣١٣-٣١٥، والقواعد الجلية ٣٩٨-٤٠٠، وتحرير القواعد المنطقية ٤٦٠-٤٦١.

البحث الرابع:

[في الدليل والأمارة]

الدليل في عرف المتكلّمين: هو الذي يلزم من العلم به العلمُ بالمدلول[١].

والأمارة: هي التي يلزم من العلم بها ظنُّ المدلول[٢]. وتتركّب عن المقدّمات الظنّيّة، وعنها مع العلميّة. وإنّما لزمها الظنّي مطلقاً؛ لأنّ الحكم بثبوت الأكبر للأصغر أو نفيه عنه موقوف على حكم ظنّيّ، والموقوف على الحكم الظنّيّ لا يمكن الجزم به.

ثمّ كلّ منهما إمّا أنْ يكون عقليّاً محضاً، وهو ما يتركّب من[٣] مقدّمات كلّها عقليّة، وهو ظاهر. أو سمعيّاً محضاً، كقولنا: «شرب الخمر حرام، وكلّ حرام متوعَّدٌ بالعقاب على فعله». أو مركّباً منهما، كقولنا: «الباري سميعٌ بصيرٌ، وكلُّ سميعٍ[٤] بصيرٍ حيٌّ».

---

(١) **انظر**: المحصّل: ١٤١، وتلخيص المحصّل: ٦٦، ومناهج اليقين: ١٩٣.

(٢) **انظر**: المحصّل: ١٤١، وتلخيص المحصّل: ٦٦، ومناهج اليقين: ١٩٣.

(٣) ما أثبتناه من (ص)، وفي سائر النسخ: «عن».

(٤) قوله: «سميع» سقط من (ص).

ومَنَع الإمامُ فخر الدين[1] وجود الدليل السمعيّ المحض[2]، مفسّراً له بأنّه ما لم يستند صدق قائله إلى العقل أصلاً، وحينئذٍ لا يفيد علماً ولا ظنّاً، فلا يصدق عليه اسم الدليل ولا الأمارة[3].

ومنْعُه صحيح على تفسيره، والخلاف لفظيّ.

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين القرشي التيمي البكري، فخر الدين الرازي الشافعي، ذو التصانيف، من أكابر الأشاعرة، كان يعرف بالإمام وابن خطيب الري ثمّ اشتهر بالفخر الرازي، ولد عام ٥٤٤هـ، وبرع في العلوم الشرعية والحكمية إضافة إلى الوعظ والطب، اشتهرت تصانيفه في حياته وأقبل عليها الناس،كان معظّماً عند ملوك خوارزم وغيرهم، وكان مُثرياً، توفي في هراة سنة ٦٠٦هـ، من مصنّفاته (تفسيره الكبير مفاتيح الغيب) و(محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين) و(الأربعون في أصول الدين) و(المباحث المشرقية) و(المطالب العالية في العلم الإلهي) و(لوامع البيّنات في شرح أسماء الله تعالى والصفات) و(معالم أصول الدين) و(المسائل الخمسون في أصول الدين) و(عصمة الأنبياء) و(أساس التقديس) و(المحصول في علم الأصول) و(نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) و(نهاية العقول في دراية الأصول) و(لباب الإشارات).

انظر: عيون الأنباء: ٤٦٢ ـ ٤٧٠، ووفيات الأعيان: ٤/ ٢٤٨ ـ ٢٥٢، والوافي بالوفيات: ٤/ ١٧٥ ـ ١٨٢، وطبقات الشافعية الكبرى: ٨/ ٨١ ـ ٩٦، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ٢/ ٨١ ـ ٨٤، ولسان الميزان: ٤/ ٤٢٦ ـ ٤٢٩، وطبقات المفسّرين للسيوطي: ١٠٠، والكنى والألقاب: ٣/ ١٣ ـ ١٦، والأعلام: ٦/ ٣١٣.

(٢) **انظر**: الأربعين في أصول الدين: ٢/ ٢٥١، والمحصّل: ١٤٢، ومعالم أصول الدين: ٢٥.

(٣) قوله: «ولا الأمارة» سقط من (ص).

البحث الخامس:

[في أنّ الدليل اللفظيّ يفيد اليقين]

قال الإمام فخر الدين ـ رحمه الله ـ[١]: الدليل اللفظيّ لا يفيد اليقين.

واحتجّ بأنّ إفادته له تتوقّف على تيقّن أمور عشرة: عدم خطأ رواة الألفاظ في نقل جواهرها، وإعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، والتخصيص، والنسخ، والإضمار، والتقديم والتأخير، والمعارِض العقليّ الذي لو كان لرجَح[٢] على النقل. وظاهرٌ أنّ حصول هذه الأمور في الدليل اللفظيّ مظنون، والموقوف على المظنون أَولى أنْ يكون مظنوناً[٣]، فكانت النتيجة[٤] ظنّيّة[٥].

---

(١) قوله: «رحمه الله» لم يرد في (م) و (ص).

(٢) في (ص): «لترجّح».

(٣) في (م) و (ص): «ظنيّاً».

(٤) في (ش) و (أ): «نتيجةً».

(٥) **انظر**: الأربعين في أصول الدين: ٢/ ٢٥١ ـ ٢٥٤، والتفسير الكبير: ٢/ ٥٧، والمحصّل: ١٤٢، والمطالب العالية: ٩/ ١١٣ ـ ١١٩، ومعالم أصول الدين: ٢٥.

وذهب إلى هذا الرأي ابنُ نوبخت في الياقوت في علم الكلام: ٢٨. ونسبه الجرجاني في شرح المواقف: ٢/ ٥١ ـ ٥٢ إلى المعتزلة وجمهور الأشعرية، ثمّ اختار إفادته لليقين.

وانظر أيضاً: شرح المقاصد: ١/ ٢٨٢ ـ ٢٨٥.

والحقّ أنّه قد يفيد اليقين، والشرط في إفادته اليقين[1] لا كون الأمور المذكورة حاصلة في ذهن المستفيد ومتيقّنة له كما زعم الإمام، بل كونها حاصلة في نفس الأمر، فإنّا قد[2] نتيقّن المراد من اللفظ المنقول وإنْ لم يسبق إلى ذهننا شيء من هذه الشرائط، كقوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾[3]؛ فإنّا نتيقّن أنّ[4] المراد منه نفي كونه والداً أو مولوداً[5]، لكنْ إذا حصل في ذهننا هذا التيقّن[6] استدللنا به على أنّ تلك الشرائط كانت حاصلة في نفس الأمر. والله أعلم.

---

(١) في (م) و (ص): «إفادته له».

(٢) قوله: «قد» سقط من (ص).

(٣) سورة التوحيد: ١.

(٤) قوله: «أنّ» سقط من (ص).

(٥) في (م) و (ص): « ومولوداً».

(٦) في (م): «اليقين».

البحث السادس:

[في ما يستقلّ العقل بإدراكه وما لا يستقلّ]

المطلوب إمّا أنْ يستقلّ العقل بدَرْكه[١] أو لا يستقلّ.

والأوّل: فإمّا[٢] أنْ يتوقّف العلم بصدق النقل على العلم به، كالعلم بوجود الصانع، ومثل هذا لا تمكن معرفته بالنقل؛ وإلّا لزم الدور. أو لا يتوقّف، كالعلم بوحدانيّة الصانع، وتمكن معرفته بالعقل والنقل معاً.

وأمّا الثاني؛ فكلّ ما كان أمراً ممكناً في نفسه، محتملاً في أذهاننا، ولا يتمكّن العقل من الحكم فيه. وهو إمّا عامّ كالعاديّات[٣]، أو خاصّ كالإخبار عن القيامة وأحوال أهل الجنة والنار. والطريق إلى ذلك ليس إلّا السمع فقط. وبالله التوفيق[٤].

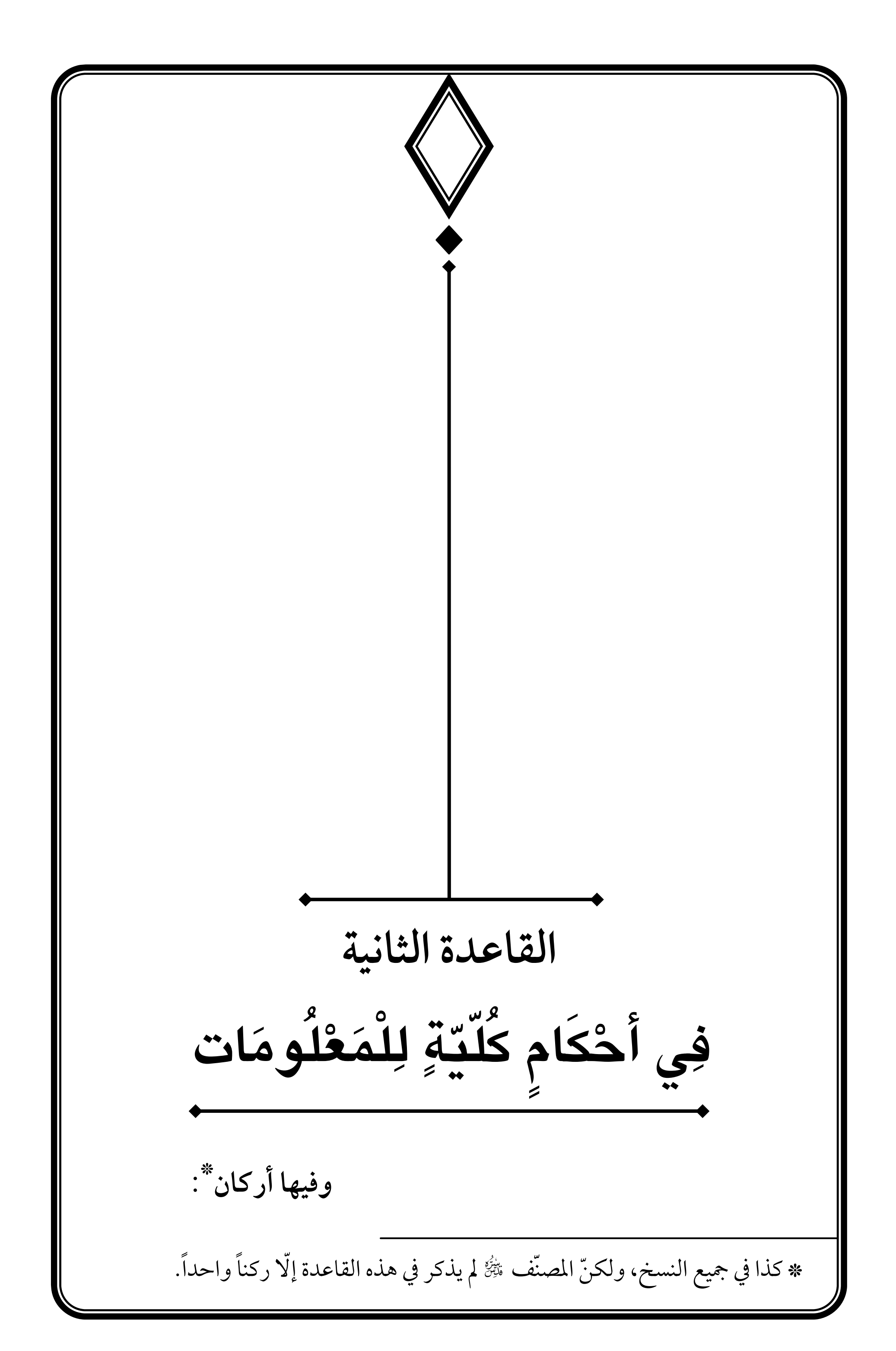
---

(١) في (ص): «بإدراكه».

(٢) في (ص): «إمّا».

(٣) ما أثبتناه من: (ش) و (م) و (أ). وفي حاشية الأخيرتين: «كالعبادات»، وفي (ص): «كالعادات».

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في (ش) و (أ).



القاعدة الثانية

فِي أحْكَامٍ كُلِّيّةٍ لِلْمَعْلُومَات

وفيها أركان*:

* كذا في جميع النسخ، ولكنّ المصنّف ﷺ لم يذكر في هذه القاعدة إلّا ركناً واحداً.

الركن الأوّل

[في الموجود والمعدوم]

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل:

[في بداهة الوجود والعدم]

المعلوم إمّا أنْ يكون موجوداً أو لا يكون، وهو مرادنا بالمعدوم.

ثمّ تصوّر الوجود والعدم بديهيّ[1]، ويكفي في بطلان التعريفات التي قيلت فيهما كونها أخفى، أو مساوية لهما[2].

---

(١) **انظر**: الإلهيات من كتاب الشفاء: ٣٩، والمحصّل: ١٤٧، والأسرار الخفيّة: ٤١٢، وكشف الفوائد: ٤٣، ومعارج الفهم: ١٩٤، ١٩٧، ومناهج اليقين: ٥٦، ٦٠، ونهاية المرام: ١/ ١٧، ٥٢، وشرح المقاصد: ١/ ٢٩٥، وشرح المواقف: ٢/ ٧٦ ـ ٧٧، وإرشاد الطالبين: ٤٢، واللوامع الإلهية: ٨٧، وشوارق الإلهام: ١/ ٩٧ ونسبه للمحقّقين.

(٢) **انظر** ما ذكر من تعريفات للوجود في المباحث المشرقية: ١/ ٩٧ ـ ٩٨، وكشف المراد: ٢٩، ونهاية المرام: ١/ ١٧ ـ ١٨، وشرح المقاصد: ١/ ٢٩٥ ـ ٢٩٧، وشرح المواقف: ٢/ ١١٠ ـ ١١٢، وشوارق الإلهام: ١/ ٩٩ ـ ١٠٦.

البحث الثاني:

[في أنّ الوجود مشترك معنويّ]

مسمّى الوجود وصفٌ[١] مشترَك فيه بين الموجودات[٢]، خلافاً للأشعريّ[٣] وجماعة من متأخّري[٤] المعتزلة[٥].

---

(١) في (م): «لفظ».

(٢) **حكي** عن جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع من الأشاعرة في المحصّل: ١٤٧، وعن الحكماء والمعتزلة في المواقف في علم الكلام: ٤٦، وعن الجمهور في شرح المقاصد: ١/ ٣٠٧، وعن جمهور المحقّقين في شوارق الإلهام: ١/ ١٢٦.

وقال العلامة في مناهج اليقين: ٥٦:

«الحقّ عندي أنّ الوجود مقول بالاشتراك المعنوي بين الموجودات وهذا مذهب الأوائل ومذهب أبي هاشم وأصحابه، غير أنّ الأوائل زعموا أنّه مقول بالتشكيك على الموجودات بمعنى أنّه في بعضها أوّل وأقدم وأشدّ من الباقي». **وانظر:** شرح المواقف: ٢/ ١١٢ ـ ١١٣، وإرشاد الطالبين: ٣٨.

(٣) في (ص): «للأشعرية».

(٤) قوله: «متأخري» لم يرد في (ص).

(٥) **حكي** عن الأشعري وأبي الحسين البصري في المطالب العالية: ١/ ٢٩٠، وأبكار الأفكار: ١/ ٢٦٠، ومناهج اليقين: ٥٦، وإرشاد الطالبين: ٣٨، وشوارق الإلهام: ١/ ١٢٦ـ١٢٧. وعن أبي الحسين وجماعة من المتأخّرين في معارج الفهم: ٢١٨. وعن الأشعري في شرح المقاصد: ١/ ٣٠٧. وعن أبي الحسين وأتباعه في شرح المواقف: ٢/ ١١٣. واختاره الرازي في المحصّل: ١٤٧.

لنا وجوه[١]:

الأوّل: أنّ مفهوم العدم واحد، فمفهوم الوجود واحد؛ وإلّا لبطل الحصر العقليّ في قسمَين.

الثاني: أنّه يمكن تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم مفهوم واحد مشترَك بين القسمين.

الثالث: لو كان الوجود نفس الماهيّة لكان قولنا: «السواد موجود» بمنزلة قولنا [٢]: «السواد سواد»، و[٣]«الموجود موجود»، والتالي[٤] باطل؛ لأنّ الثاني غير مفيد والأوّل مفيد، فالمقدّم باطل.

فإنْ قيل على الأوّل: لا نسلّم أنّ المفهوم من العدم واحد، بل عدم كلّ ماهيّة نفيُها[٥]، ويقابله وجودها، وينحصر التقسيم فيهما، وهذا لا يدلّ على ثبوت قدر مشترَك.

وعلى الثاني: إنّ [٦] مورد التقسيم بالوجوب والإمكان هو الماهيّة، على معنى أنّ بقاء الماهيّة إمّا أنْ يكون واجباً أو لا يكون.

---

(١) **انظر** الأدلّة على الاشتراك المعنوي في المباحث المشرقية: ١/ ١٠٧ ـ ١١١، وشرح عيون الحكمة: ٣/ ٥٤ ـ ٥٥، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ٣١ ـ ٣٢، والمطالب العالية: ١/ ٢٩١ ـ ٢٩٤، وكشف المراد: ٣٤، ومناهج اليقين: ٥٧، ونهاية المرام: ١/ ٣٠ ـ ٣١، والمواقف في علم الكلام: ٤٦ ـ ٤٧، وشرح المقاصد: ١/ ٣٠٨ ـ ٣١٠، وشرح المواقف: ٢/ ١١٣ ـ ١٢٦.

(٢) قوله: «قولنا» لم يرد في (م).

(٣) في (ش) و (ص): «أو».

(٤) في (م) و (ص): «الثاني».

(٥) في (م): «هو نفيها».

(٦) قوله: «إنّ» سقط من (ص).

وعلى الثالث: إنّ الوجود لو كان مغايراً للماهيّة لكان الوجود قائماً بما ليس بموجود، وهو يستلزم الشكّ في وجود الأجسام.

قلتُ: الجواب عن الأوّل: أنّه غير وارد؛ لأنّ عدم كلّ[1] ماهيّة وإنْ قابَلَ وجودَها الخاصّ، إلّا أنّ العدم المطلق المقول عليها وعلى غيرها أمر مشترَك، فيستدعي وجوداً مشتركاً يقابله، ويصحّ أنْ يحكم به على كلّ محقَّق[2] خاصّ، وهو المراد بقولنا: «الوجود وصف عامّ».

وعن الثاني: أنّ ما فسّرتَ به مورد التقسيم ـ وهو بقاء الماهيّة ـ يعود إلى استمرار الوجود، فكأنّكم قلتم: استمرار الوجود إمّا أنْ يكون واجباً أو لا يكون.

وعن الثالث: أنّ محلّ الوجود هو الماهيّة لا باعتبار كونها موجودة أو غير موجودة، فلم يلزم منه قيام الموجود بالمعدوم.

---

(١) قوله: «كل» سقط من (م).

(٢) في (م): «تحقّق»، وفي (ص): «تحقيق».

البحث الثالث:

[في زيادة وجود الممكنات على ماهيّاتها]

وجود الممكنات زائد على ماهيّاتها[١]، بوجهين[٢]:

الأوّل: أنّا بيّنا أنّه قدر مشترَك بينها، وظاهرٌ أنّ ما به الاشتراك زائد على خصوصيّات الماهيّات المشترَكة.

الثاني: أنّا ندرك[٣] التفرقة بين قولنا: «السواد سواد[٤]» وبين قولنا: «السواد

---

(١) اختُلف في أنّ الوجود هل هو نفس الماهية أو زائد عليها؟ والمذاهب في ذلك ثلاثة:

١ - أنّ وجود كل ماهية هو نفس تلك الماهية، وهو رأي أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري.

٢ ـ أنّ الوجود زائد على جميع الماهيات واجبةً كانت أم ممكنة، وهو رأي المثبتين من المعتزلة والأشاعرة.

٣ ـ أنّ الوجود زائد على ماهيات الممكنات أمّا في الواجب فهو نفس حقيقته، وهو رأي الحكماء وجماعة من المتكلّمين، وإليه ذهب المصّنف ﷺ.

انظر: كشف المراد: ٣٤ ـ ٣٥، ومعارج الفهم: ٢١٣ ـ ٢١٤، ونهاية المرام: ١/ ٣٧ ـ ٣٨، والمواقف في علم الكلام: ٤٨ ـ ٤٩، وإرشاد الطالبين: ٣٣.

(٢) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٨٢ ـ ٨٧، والمباحث المشرقية: ١/ ١١٢ ـ ١١٣، وكشف المراد: ٣٥ ـ ٣٧، ونهاية المرام: ١/ ٣٨، وشوارق الإلهام: ١/ ١٤٤ ـ ١٥٧.

(٣) في (ص): «بيّنا».

(٤) قوله: «سواد» سقط من (م) و (ص).

موجود» في أنّ[١] الأوّل تصوّر فقط، والثاني تصوّر معه تصديق، وذلك يدلّ[٢] على أنّ مفهوم الوجود زائد على مفهوم الماهيّة.

---

(١) في (م): «لأنّ». وفي (ص): «فإنّ ذلك» بدل «في أن».
(٢) قوله: «يدلّ» سقط من (ص).

البحث الرابع:

[في نحو اشتراك الوجود]

قول الوجود[١] على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظيّ من وجه، والمعنويّ على سبيل التشكيك من وجه.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ الوجود الخارجيّ لكلّ موجود هو نفس حقيقته الخارجيّة، ومسمّيات الوجود بهذا الاعتبار مختلفة، فكان مشترَكاً.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ المعنى العامّ المعقول من الوجود صادق على الواجب بالأوّل والأَولى[٢] من الممكن، وكذلك على الممكنات أنفسها، فإنّ وجود الجوهر أوّل وأَولى من وجود العَرَض، وهو المراد بالتشكيك.

---

(١) في (م): «الموجود».

(٢) الأوّليّة: أن يكون المعنى في بعض جزئيّاته أقدم منه في الآخر. والأولويّة: أن يكون المعنى في بعض جزئيّاته أَولى منه في الآخر، أي أحقّ وأخلق. **انظر**: نهاية المرام: ١/ ٣٥.

البحث الخامس:

في قسمة الموجودات على رأي المتكلّمين[(١)]

الموجود إمّا أنْ يكون قديماً وهو ما لا أوّل لوجوده، أو ما لم[(٢)] يسبقه عدم. أو محدَثاً وهو ما له أوّل، أو ما سبقه عدم.

والمحدَث إمّا أنْ يكون متحيّزاً، أو قائماً به، أو ليس بأحدهما[(٣)].

أمّا المتحيِّز فإمّا أنْ لا يقبل القسمة بوجه وهو الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزّأ، أو يقبلها طولاً فقط وهو الخطّ، أو طولاً وعرضاً وهو السطح، أو طولاً وعرضاً وعمقاً وهو الجسم. وعند الأشعريّ أنّ الجسم هو المؤلَّف[(٤)]، فلا متحيّز عنده إلّا الجوهر والجسم.

وأمّا القائم بالمتحيّز فإمّا أنْ لا يكون مشروطاً بالحيّ أو يكون، والأوّل إمّا أنْ يفتقر إلى أكثر من جوهر واحد، وهو التأليف عند أبي هاشم[(٥)]، وهو ما يقتضي

---

(١) **انظر**: المحصّل: ٢٠٨، ٢٣٠ وما بعدها.

(٢) في (ش) و(أ): «ما لا».

(٣) جعل الفخر الرازي الثلاثة أقساماً للممكن في الأربعين في أصول الدين: ١/ ١٩ ـ ٢٢ بعد تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن، أمّا في المطالب العالية: ٤/ ٩ ـ ١٢ فقد جعل الموجود مقسماً للثلاثة، فلاحظ.

(٤) **انظر**: الإنصاف للباقلاني: ١٦، وتلخيص المحصّل: ١٤٢، وأنوار الملكوت: ١٨، وإرشاد الطالبين: ٣١.

(٥) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن

صعوبة التفكيك[١]. أو لا يفتقر وهو الأكوان ـ والكون عند مثبتي الأحوال عبارة عن معنى يقتضي الحصول في الحيّز[٢]، وعند نفاتها نفس الحصول فيه[٣]ـ فإمّا أنْ يكون حصولاً حادثاً أو باقياً، والأوّل فإمّا أنْ يكون أوّل حصول له في الحيّز ويسمّى كوناً فقط[٤]، أو حصولاً في حيّزٍ عُقيب حصوله في غيره ويسمّى حركة، أو حصولاً في حيّزٍ وقتين فصاعداً ويسمّى سكوناً، أو حصول جوهرين في حيّزين بحيث لا يتخلّلهما ثالث ويسمّى اجتماعاً، أو بحيث يتخلّلهما ثالث ويسمّى افتراقاً.

ثمّ المحسوسات بإحدى الحواسّ الخمس: فبحسّ البصر الألوانُ والأضواء، وبحسّ السمع الأصواتُ[٥] والحروف، وبحسّ الذوق الطعومُ[٦]،

← عفان، أبو هاشم بن أبي علي الجبائي، يدعى هو وأبوه بالجبائيين، من أئمة المعتزلة ورؤوس المتكلّمين، ولد عام ٢٤٧هـ، وأخذ عن أبيه أبي علي وانفرد بأراء، تبعته فرقة من المعتزلة سمّيت بالبهشمية نسبةً إلى كنيته، توفي في بغداد سنة ٣٢١هـ، من مصنّفاته (الجامع الكبير) و(الشامل في الفقه) و(كتاب العرض) و(المسائل العسكرية) و(تذكرة العالم).

انظر: تأريخ بغداد: ١١/٥٦ ـ ٥٧، ووفيات الأعيان: ٣/١٨٣ ـ ١٨٤، والوافي بالوفيات: ١٨/ ٢٦٣ ـ ٢٦٤، وطبقات المعتزلة: ٩٤ ـ ٩٦، والأعلام: ٤/ ٧.

وانظر بشأن البهشمية: الملل والنحل: ١/ ٧٨ ـ ٨٤.

(١) قال في معارج الفهم: ١٦٦: «التأليف وهو عرض حالّ في محلّين عند أبي هاشم يقتضي صعوبة التفكيك». **وانظر** رأيه في المحصّل: ٢٦٧، وكشف الفوائد: ٩٥ ـ ٩٦.

وعقد له العلامة بحثاً في مناهج اليقين: ١٤١ ـ ١٤٢، وقال: «ووافقه على ذلك الشيخ أبو جعفر [الطوسي]». **وانظر**: إرشاد الطالبين: ٩٠.

(٢) أمّا الحصول في الحيّز فسمّوه بالكائنية، **انظر**: شرح المواقف: ٦/ ١٦٢.

(٣) **انظر**: المطالب العالية: ٤/ ١٠، وكشف الفوائد: ٩٤، ومناهج اليقين: ١١٣.

(٤) قوله: «فقط» سقط من (ص).

(٥) في (ص): «الصوت».

(٦) في (م): «الطعام».

وبحسّ الشمّ الروائحُ، وبحسّ اللمس الحرارةُ والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفّة والصلابة واللين والاعتمادات. وفي بعض هذه خلاف بينهم.

أمّا المشروط بالحيّ فقيل عشرة: الحياة وهي الصفة التي لأجلها يصحّ على الذات أنْ يعلم ويقدر، والقدرة وهي صفة للحيّ باعتبارها يصحّ منه أنْ يفعل وأنْ لا يفعل، ثمّ الاعتقاد، والنظر، والإرادة، والكراهة، والشهوة، والنفرة، والألم، واللذّة. وأكثرها ضروريّ التصوّر، وما عداها فداخل تحتها أو فرع عليها كالعزم، والقصد، والمحبّة، والبغض، والسخط[١]، والغضب، والرحمة؛ فإنّها تعود إلى الإرادة والكراهة. وكذلك الفرح، والسرور، والغمّ، والحزن؛ فإنّها تعود إلى الاعتقاد، وفي الموضعين خلاف بينهم.

وأمّا الذي لا يكون متحيّزاً ولا قائماً به[٢] فالفناء[٣]، وإرادة الله تعالى[٤]، والنفس الناطقة[٥] عند من أثبت هذه الثلاثة منهم.

---

(١) قوله: «السخط» سقط من (م).

(٢) أنكر القسم الثالث هذا الجمهورُ من المتكلّمين، **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٢٢، والمحصّل: ٢٣٠، والمطالب العالية: ٤/ ١٢، ٧/ ٢٥، ومناهج اليقين: ٧٤، ونهاية المرام: ٢/ ٤١١.

(٣) نُسب إثباته إلى الجبائيين في الملل والنحل: ١/ ٨٠، وأصول الدين للبغدادي: ٤٥، وإرشاد الطالبين: ٩١. وإلى أبي هاشم في كشف الفوائد: ١٠٢، وكشف المراد: ٢١٩ ـ ٢٢٠. وإلى البصريين من المعتزلة في نهاية المرام: ٢/ ٤١٤. وإلى أبي علي الجبائي في إرشاد الطالبين: ٣٢.

(٤) حيث أثبتها حادثة لا في محل الجبائيان كما في الملل والنحل: ١/ ٨٠، وأبو الهذيل العلاف وأتباعه من البصريين كما في شرح المواقف: ٥/ ٢٧.

(٥) أثبتها من المتكلّمين أبو حامد الغزالي والراغب الأصبهاني كما في شرح المواقف: ٧/ ٢٤٧، **وانظر** الصفحات: ٣٤١ ـ ٣٤٣ من هذا الكتاب.

تفريع:

العلم والظنّ نوعان تحت الاعتقاد[١].

واختُلف في حقيقة العلم، فذهب أبو الحسين البصريّ[٢][٣] وفخر الدين الرازيّ ومن تابعهما[٤] إلى أنّه بديهيّ التصوّر[٥]، واتّفق الباقون من المتكلّمين والحكماء على كونه كسبيّاً.

واحتجّ الأوّلون[٦] على دعواهم بأمرين[٧]:

---

(١) خالف في ذلك المعتزلة إذ جعلوا الظنّ مغايراً للاعتقاد، **انظر**: معارج الفهم: ١٦٧. وحكي في مناهج اليقين: ١٧٩ إنكار ذلك عن أبي علي وأبي عبد الله البصري وأبي إسحاق وقاضي القضاة.
وأخرج أبو الهذيل العلاف العلم أيضاً عن الاعتقاد، **انظر**: شرح الأصول الخمسة: ١٨٨، ومناهج اليقين: ١٦٠.

(٢) قوله: «البصري» لم يرد في (ش) و (أ).

(٣) هو أبو الحسين محمد بن علي بن الطيّب البصريّ، من أئمة المعتزلة وفحولهم، كان مشهوراً بالذكاء والفصاحة، سكن بغداد وأخذ عن القاضي عبد الجبار وبقي في بغداد يدرّس الكلام إلى وفاته سنة ٤٣٧هـ، من مصنّفاته (المعتمد في أصول الفقه) و(تصفح الأدلة) و(غرر الأدلة) و(شرح الأصول الخمسة) و(نقض الشافي في الإمامة).
انظر: تأريخ بغداد: ٣/ ٣١٤ ـ ٣١٥، ووفيات الأعيان: ٤/ ٢٧١، وسير أعلام النبلاء: ١٧/ ٥٨٧ـ ٥٨٨، والوافي بالوفيات: ٤/ ٩٢ ـ ٩٣، والبداية والنهاية: ١٢/ ٦٧ ـ ٦٨، وطبقات المعتزلة: ١١٨ ـ ١١٩، والكنى والألقاب: ١/ ٥٢ ـ ٥٣، والأعلام: ٦/ ٢٧٥.

(٤) قوله: «الرازي ومن تابعهما» لم يرد في (ص).

(٥) **انظر** رأي الرازي في المباحث المشرقية: ١/ ٤٥٣، والمحصّل: ٢٤٣. وحكي في نهاية المرام: ٢/ ٦ عن جلّ الأوائل.

(٦) قوله: «الأوّلون» سقط من (م).

(٧) هما في المحصّل: ٢٤٣، ونهاية المرام: ٢/ ٦، وشرح المقاصد: ١/ ١٩٠.

أحدهما: أنّ ما عدا العلم لا ينكشف إلّا به، فلو كشف عنه غيرُه[١] لزم الدَّور.

[الثاني]: ولأنّه جزء من البديهيّ كعلمي بوجودي مثلاً، وجزء البديهيّ بديهيّ[٢].

وجواب الأوّل: أنّ المطلوب من حدّ العلم هو تصوّر ماهيّته، وما عدا العلم إنّما ينكشف بوجود العلم في العقل، لا بماهيّة العلم، فجاز كشف غيره به وإنْ لم يكن معلوم الحقيقة بالكُنه[٣].

وعن الثاني: لا نسلّم أنّ البديهيَّ حقيقةُ علمي بوجودي، بل وجود علمي به[٤].

وأمّا[٥] تحقيق حدّ العلم وما قيل فيه فممّا لا يحتمله هذا المختصر[٦].

وأمّا الظنّ فرُسِم بأنّه الاعتقاد الراجح بأحد النقيضَين. وبالله التوفيق.

---

(١) في (م): «كُشف بغيره».

(٢) قوله: «مثلاً، وجزء البديهيّ بديهيّ» لم يرد في (ش) و (أ).

(٣) ورد هذا الجواب في تلخيص المحصّل: ١٥٥، وقد تنظّر فيه العلامة في نهاية المرام: ٢/ ٧، فراجع.

(٤) في (ص): «لا نسلّم أنّ جزء البديهي يجب كونه بديهي الماهية، بل جاز أن يكون بديهي الوجود وههنا كذلك، ولم يلزم من ذلك كون حقيقته بديهية».

(٥) في (ش) و (أ): «فأمّا».

(٦) **انظر**: كشف المراد: ٣٢٨، ومعارج الفهم: ٢٩٤ ـ ٢٩٦، ومناهج اليقين: ١٦٠ ـ ١٦٣، ونهاية المرام: ٢/ ٥ وما بعدها، وشرح المقاصد: ١/ ١٩٢ ـ ١٩٤، وشرح المواقف: ١/ ٦٩ ـ ٨٦، وإرشاد الطالبين: ١٠١ ـ ١٠٢.

البحث السادس:

في قسمة الموجودات على رأي الحكماء

الموجود إمّا أنْ يكون واجباً وهو ما يمتنع عدمه لذاته، أو ممكناً[١] وهو جائز الوجود والعدم.

والممكن إمّا أنْ يفتقر في وجوده إلى موضوع ـ أي إلى محلّ لا يتقوّم بما يحلّ فيه ـ وهو العرَض، أو لا يكون وهو الجوهر[٢].

والجوهر إمّا أنْ يكون حالًّا مقوّماً لمحلّه في الوجود وهو (الصورة)، أو محلًّا لذلك وهو (المادّة)، أو مركّباً منهما وهو (الجسم الطبيعيّ)، أو ليس بأحد هذه الثلاثة وهو إمّا أنْ يتعلّق بالجسم وهو (النفس)، أو لا يتعلّق وهو (العقل)[٣].

وأمّا العرَض[٤] فإمّا أنْ يقتضي قسمةً، أو نسبةً، أو لا يقتضي أحدهما.

والأوّل فإمّا أنْ يكون بين أجزائه المفترضة حدّ مشترَك ويسمّى (الكمّ المتّصل) وهو المقدار، أو لا يكون ويسمّى[٥] (الكمّ المنفصل). والأوّل إمّا أنْ

(١) في (م): «ممكناً لذاته».

(٢) **انظر**: شرح عيون الحكمة: ١/ ٩٦، والمحصّل: ٢١٦، وكشف المراد: ٢١٤.

(٣) **انظر**: شرح عيون الحكمة: ١/٩٦، والمباحث المشرقية: ١/ ٢٣٦، والمحصّل: ٢١٦ ـ ٢١٧، والجوهر النضيد: ٥٢ ـ ٥٣، وكشف المراد: ٢١٥ ـ ٢١٦، ومعارج الفهم: ١٦٠.

(٤) **انظر** العرض وأقسامه في شرح عيون الحكمة: ١/ ٩٧ ـ ٩٨، والمحصّل: ٢١٧ ـ ٢١٩، والجوهر النضيد: ٥٣ ـ ٦٣، وكشف الفوائد: ١٠٣ ـ ١١١.

(٥) في (م): «وهو».

تكون أجزاؤه المفترضة بحيث يمكن اجتماعها في الوجود أو لا تكون، والأوّل المتّصل القارّ الذات، وهو[(١)] إمّا أن يفترض ذا بُعدٍ واحد[(٢)] وهو (الخطّ)، أو ذا بعدين وهو (السطح)، أو ذا أبعاد ثلاثة ويسمّى[(٣)] (الجسم التعليميّ). والثاني هو المتّصل غير قارّ الذات وهو (الزمان) . وأمّا الكمّ المنفصل فهو (العدد).

وأمّا المقتضي للنسبة فـ(الأين) وهو الحصول في المكان، و(متى) وهو الحصول في الزمان، و(المِلْك) وهو كون الشيء محاطاً بغيرٍ[(٤)] ينتقل بانتقاله كالتسلّح والتقمّص، و(الوضع) وهو الهيئة[(٥)] الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض وإلى الأمور الخارجة عنها كالتربيع والانبطاح، و(أنْ يفعل) وهو التأثير حال وجوده كالتقطيع والتسخين، و(أنْ ينفعل) وهو التأثّر حال وجوده كالتقطّع والتسخّن. فهذه المقولات الستّ تقتضي نسبة وليست مجرّد نسب[(٦)] عندهم.

وأمّا ما لا يقتضي قسمة ولا نسبة فإمّا أنْ[(٧)] يكون مجرّد نسبة وهو الإضافة؛ فإنّ حقيقتها نسبة الشيء إلى غيره نسبة متكرّرة من الطرفين، وإمّا أن لا يكون وهو الكيف، وهو كلّ هيئة قارّة للشيء لا يقتضي تصوّرها تصوّر أمر خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي نسبةً[(٨)] ولا قسمةً، وهي إمّا أنْ تتعلّق بوجود النفس أو بغيره،

---

(١) قوله: «وهو» أثبتناه من (م)، ولم يرد في سائر النسخ.

(٢) في (ش) و (م) و (أ): «إمّا يفترض بعداً واحداً».

(٣) في (م): «وهو».

(٤) في (م) و (ص): «بغيره».

(٥) في (ش) و (م) و (أ): «النسبة».

(٦) في (م): «نسبة».

(٧) قوله: «أن» سقط من (م).

(٨) قوله: «ولا يقتضي نسبةً» لم يرد في (ش) و (أ) و (ص).

والأوّل كالاعتقادات والإرادات، فإنْ كانت راسخة سمّيت مَلَكات، أو سريعة الزوال سمّيت حالات. والثاني إمّا أنْ يتعلّق بالكمّيات فإمّا بالكمّ المتّصل كالاستقامة والانحناء، أو بالمنفصل كالزوجيّة والفرديّة، أو لا يتعلّق بها، وهي إمّا أنْ يكون مجرّد استعداد لأنْ يفعل كالمصحاحيّة[(١)] [(٢)] والصلابة ويسمّى قوّة، أو استعداداً لأنْ ينفعل كالممراضيّة واللين ويسمّى لا قوّة. وإمّا أن لا يكون وهي المحسوسات بإحدى الحواسّ الخمس، فما كان منها بطيء الزوال كحمرة الدم سمّي انفعاليّات، أو سريعه كحمرة الخجل سمّي انفعالات.

فأقسام الممكنات الموجودة محصورة عندهم في هذه العشرة، وهي: الجوهر، والكمّ، والكيف، والأين، ومتى، والإضافة، والوضع، والمِلْك، وأنْ يفعل، وأنْ ينفعل. وتسمّى عندهم المقولات العشر[(٣)].

---

(١) في (ص): «كالمصاحبة».

(٢) قال الشيخ محمد عبده في تعليقته على البصائر النصيرية: ١٣٤:

«لا أظن أن يوجد هذا البناء في اللغة من لفظ (صحّ)، ولكن عُرف أنّ صيغة (مفعال) تدلّ على الكثرة أو القوة في مادتها كالمعطاء والمغوار، وأهل النظر في العلوم يسوّغون لأنفسهم أن يدلّوا على بعض المعاني التي لم تعرف اللغة أسماء لها بما يقرب من وضع اللغة وإن لم يرد فيه، فالمصحاحية هي حالة البدن التي يقوى بها على مدافعة المرض وهي غير الصحة فإن الصحة ضدّ المرض فلا تجتمع معه قط، بخلاف المصحاحية فإنها قد تكون لمريض في حال مرضه وبها يدافع مرضه».

(٣) **انظر**: النجاة: ١٥٣ ـ ١٥٧، والمباحث المشرقية: ٢٦٧ ـ ٢٦٩.

البحث السابع:

[في رأي المتكلّمين بالمقولات العشر]

أنكر المتكلّمون وجود أكثر هذه المقولات؛ أمّا الجوهر والكمّ فما كان من أقسامهما مبنيّاً على نفي الجوهر الفرد[١] كالمادّة، والصورة، والجسم المركّب عنهما[٢]. و[أمّا] الكمّ المتّصل فبطلان القول به لازم لثبوت الجوهر الفرد[٣]، كما سنبيّن ثبوته.

وأمّا إثبات العقل فمبنيّ على القول بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد[٤][٥]، وسيجيء الكلام فيه[٦].

وأمّا الأعراض النسبيّة فمنعوا من كونها أموراً زائدة على النسبة[٧]، ثمّ

---

(١) قوله: «الفرد» سقط من (ص).

(٢) إذ على تقدير ثبوت الجوهر الفرد لا صورة ولا مادة ولا ما يتركب عنهما، بل يكون الجسم مركّباً من الجواهر الأفراد. **انظر**: شرح المواقف: ٦/ ٢٧٦.

(٣) **انظر**: شرح المواقف: ٥/ ٧٥، ٧٩.

(٤) في (ش) و (أ) و (ص): «الواحد».

(٥) **انظر**: كشف الفوائد: ٨٠، والمواقف في علم الكلام: ٢٦٣.

(٦) في (ص): «وكلامهم عليه مشهور».

(٧) **انظر**: المحصّل: ٢١٩، وكشف الفوائد: ١٠٨، وشرح المقاصد: ٢/٣٩٦، وشرح المواقف: ٦/ ١٥٩، واللوامع الإلهية: ١١٦ ـ ١١٧.

منعوا من كون النسب أموراً موجودة في الأعيان؛ إذ لو كانت كذلك لكانت[1] نِسَبُها[2] إلى محالّها أيضاً كذلك، فكان الكلام فيها كالكلام في الأوّل، ويلزم التسلسل. وبالله التوفيق[3].

(١) في (أ) و (ش): «لكان».

(٢) في (ص): «نسبتها».

(٣) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في (ش) و (أ).

البحث الثامن:

في خواصّ الواجب لذاته[١]

الأولى[٢]: الواجب لذاته لا يكون واجباً بغيره[٣]؛ وإلّا لجاز عدمه بفرض عدم ذلك الغير، فلا يكون واجباً لذاته، هذا خُلْف.

الثانية: الواجب بالذات لا يتركّب عن غيره؛ وإلّا لافتقر إلى ذلك الغير، فكان ممكناً بذاته، هذا خُلْف. ولا يتركّب عنه غيرُه بحيث يكون بينه وبين غيره فعلٌ وانفعال، كما في الممتزجات؛ وإلّا لكان انفعاله عن الغير مستلزماً لإمكانه أيضاً[٤].

الثالثة: الواجب لذاته وجودُه نفس ماهيّته[٥]؛ إذ لو كان زائداً عليها لكان إمّا غنيّاً لذاته عن المؤثّر فلا يكون صفة لها، هذا خُلْف. وإمّا مفتقراً إليه، فالمؤثّر فيه

---

(١) **انظر**: الإلهيات من كتاب الشفاء: ٣٦٦ ـ ٣٧٣، والمبدأ والمعاد لابن سينا: ٢ ـ ٦، والمحصّل: ١٧٧ ـ ١٨٥، ومعالم أصول الدين: ٣١ ـ ٣٢، وأنوار الملكوت: ٥٥ ـ ٥٧، وكشف المراد: ٨٩ ـ ٩١، ومعارج الفهم: ٣٩٢ ـ ٣٩٥، ونهاية المرام: ١/ ٩٩ ـ ١٠٨، والمواقف في علم الكلام: ٧٠ ـ ٧١، وشرح المواقف: ٣/ ١٢٩ ـ ١٣٥، واللوامع الإلهية: ٩٤ ـ ٩٥، والنافع يوم الحشر: ٢٤ ـ ٢٥، وشوارق الإلهام: ١/ ٤٢٠ ـ ٤٦٦.

(٢) قوله: «الأولى» لم يرد في (ش) و (أ).

(٣) في (ص): «لغيره».

(٤) قوله: «أيضاً» لم يرد في (ص).

(٥) هو رأي الحكماء والمحقّقين من المتكلّمين كما في إرشاد الطالبين: ١٧٩.

إذن إمّا غير تلك الماهيّة، فوجود واجب الوجود معلول للغير، هذا خُلْف. أو تلك الماهيّة، فإمّا من حيث هي موجودة فيلزم تقدّمها بوجودها[(١)] على وجودها. والكلام في الوجود[(٢)] الثاني كما في الأوّل، ويلزم التسلسل. أو من حيث هي معدومة، وهو باطل بالضرورة.

فإنْ قلتَ[(٣)]: لِمَ لا يجوز أنْ تكون الماهيّة من حيث هي هي[(٤)] مستلزمة للوجود من غير اعتبار وجودٍ أو عدمٍ لها كما تستلزم[(٥)] ماهيّةُ الثلاثة الفرديّةَ؟

وأيضاً فهو معارَض بماهيّة الممكن، فإنّها قابلة للوجود لا من حيث هي موجودة؛ وإلّا لتقدّمت بوجودها على وجودها. ولا من حيث هي معدومة؛ وإلّا لزم اجتماع الوجود والعدم[(٦)].

قلتُ: مِنْ شرطِ كون المؤثّر موجِداً أثراً خارجيّاً كونُه موجوداً، والعلم به بديهيّ، وحينئذٍ لا يرِدُ النقضُ باقتضاء الثلاثة الفرديّة ونحوه؛ لأنّ ذلك[(٧)] اقتضاء[(٨)] أمرٍ اعتباريّ لأمرٍ اعتباريّ.

ولا المعارضةُ بقابِلِ[(٩)] الوجود؛ فإنّ حاجة الفاعل في فعله إلى كونه موجوداً

---

(١) قوله: «بوجودها» لم يرد في (م).

(٢) قوله: «الوجود» لم يرد في (ش) و (أ).

(٣) القائل هو الرازي، **انظر**: المحصّل: ١٧٩، والمطالب العالية: ١/ ٣٠٩ ـ ٣١٠.

(٤) قوله: «هي» الثاني لم يرد في (م).

(٥) في (ص): «تلزم».

(٦) في (ش) و (أ): «العدم والوجود».

(٧) في (ش) و (أ): «لأنّ من ذلك».

(٨) قوله: «اقتضاء» سقط من (م).

(٩) في (م): «يقابل»، وفي (ص): «تقابل».

ضروريّــة، ولا كــذلك قابــل الوجــود؛ وإلّا لكــان قبولــه للوجــود تحصــيلاً للحاصل.

احتجّ الخصم[١] على كونه زائداً عليها بوجهين[٢]:

أحدهما[٣]: أنّ ماهيّته غير معلومة للبشر، ووجوده معلوم، فماهيّته غير وجوده.

الثاني: أنّ الوجود معنى واحد، فإمّا أنْ يلزمه التجرّد، فوجود الممكنات مجرّد غير عارض لها، هذا خُلْف. أو يلزمه العروض لماهيّة، فيكون كلّ وجود عارضاً؛ إذ لازم الطبيعة الواحدة لا يختلف، فوجود واجب الوجود[٤] لذاته عارض لماهيّته، وهو المطلوب. أو لا يلزمه واحد منهما، وحينئذٍ لا يتّصف بأحدهما إلّا لسبب منفصل، فتجرّد واجب الوجود محتاج إلى غيره[٥]، هذا خُلْف.

والجواب عن الأوّل: أنّ وجوده المعلوم هو المشترَك المعقول، وهو مقول عليه وعلى غيره بالتشكيك، والذي هو نفس ماهيّته هو وجوده الخارجي الخاصّ به، وهو غير معلوم.

وعن الثاني: أنّ ههنا قسماً رابعاً، وهو أنْ يلزمه التجرّد باعتبار، ويلزمه العروض باعتبار؛ وذلك أنّه وإنْ كان معنى واحداً، إلّا أنّه لمّا[٦] كان مقولاً على

---

(١) هم أكثر المعتزلة والأشاعرة كما في معارج الفهم: ٢١٤.

(٢) هما ضمن اثنتي عشرة حجّة في المطالب العالية: ١/ ٢٩٥ ـ ٣٠٦، وخمس حجج حكاها عن المتكلّمين في شرح المقاصد: ١/ ٣١٦ـ٣١٨.

(٣) في (م): «الأوّل».

(٤) في (م) و (ص): «فوجود الواجب».

(٥) في (ص): «إلى غيرٍ».

(٦) قوله: «لمّا» سقط من (م).

الموجودات بالتشكيك مختلفَ النسبة إليها بالأوّل والأَولى جاز أنْ تختلف لوازمه بحسب اختلاف اعتباراته، وإنّما يجب اتحاد لوازمه لو كان متواطئاً. وبالله التوفيق[١].

الرابعة: الوجوب كيفيّة لانتساب أمرٍ إلى آخر[٢]، وهو[٣] أمر معقول مشترَك بين الواجب بالذات وبالغير بالتشكيك على نحو اشتراك الوجود، فإنّ الوجوب للواجب[٤] بالذات أوّل وأَولى من الواجب بالغير، وإذ ليس الوجوب معنى خارجيّاً فمعنى كون الشيء واجباً في الخارج بحيث إذا جرّده العقل مع ما ينسب إليه واعتبرهما وجد أحدهما واجباً للآخر إمّا لذاته أو لغيره.

الخامسة: الواجب لذاته واجبٌ من جميع جهاته؛ إذ لو فرضنا إمكانه من بعض الجهات[٥] لكان في ذاته جهتا وجوبٍ وإمكان، فلزمتها[٦] الكثرة والتركيب، وقد بيّنا أنّها غير مركّبة[٧]. وبالله التوفيق[٨].

---

(١) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في (ش) و (أ).

(٢) في (ص): «إلى أمرٍ آخر».

(٣) في (ش) و (أ) و (ص): «وهي».

(٤) قوله: «للواجب» سقط من (ص).

(٥) في (ص): «الوجوه».

(٦) في (م): «فلزمته».

(٧) في (ش) و (أ): «مركّب».

(٨) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في (ش) و (م) و (أ).

البحث التاسع:

في خواصّ الممكن لذاته[١]

الأولى: الممكن لذاته تستوي نسبة الوجود والعدم إليه[٢]، خلافاً لكثير من المتكلّمين، فإنّهم قالوا بأولويّة[٣] العدم للجائز، واستغنائه حال عدمه عن الفاعل[٤].

لنا: لو كان أحدهما أَولى وأرجح لكانت تلك الأولويّة إمّا أن لا تكفي في رجحان الطرف[٥] الأَوْلى أو تكفي، فإنْ لم تكفِ[٦] فلا رجحان بالنسبة[٧] إلى ذات الممكن، وإنْ كفت فإنْ منعت النقيض فأحد الطرفين ممتنعٌ والآخر واجب، فلم يكن الممكن ممكناً، هذا خُلْف. وإنْ لم تمنع فلنفرض وقوعه، فإنْ وقع لا لسببٍ مع كونه مرجوحاً فأَولى أنْ يقع المساوي لا لسبب، وهو باطل بالضرورة[٨].

---

(١) **انظر**: المحصّل: ١٨٥ ـ ٢٠٧، ومعالم أصول الدين: ٣٢ ـ ٣٣، وأنوار الملكوت: ٥٧ ـ ٥٩، واللوامع الإلهية: ٩٥ ـ ٩٧، والنافع يوم الحشر: ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) قوله: «إليه» سقط من (ص).

(٣) في (ش) و (أ) و (ص): «بأوّلية».

(٤) **انظر**: نهاية المرام: ١/ ١٤٦، وشرح المقاصد: ١/ ٤٩٢، وشوارق الإلهام: ١/ ٣٦١.

(٥) قوله: «الطرف» لم يرد في (ش) و (م) و (أ).

(٦) في (ص): «فإن كان الأوّل».

(٧) في (م): «بالنظر».

(٨) قوله: «بالضرورة» لم يرد في (ص).

أو لسببٍ[١] فلا تكون الأولويّة كافية في رجحان أحد الطرفين، بل لابدّ معها من عدم سبب الطرف المرجوح، وقد فُرضتْ كافية، هذا خُلْف[٢].

الثانية: الممكن لمّا استوى طرفاه بالنسبة إليه امتنع بالضرورة[٣] أنْ يترجّح أحدهما على الآخر إلّا لمرجّح من خارج ذاته.

الثالثة: علّة حاجة الممكن[٤] إلى المؤثّر هي إمكانه[٥]، وعند أبي هاشم هي الحدوث[٦]، وعند أبي الحسين البصريّ هي المركّب منهما[٧]، وعند الأشعريّ الإمكان بشرط الحدوث[٨].

---

(١) قوله: «أو لسبب» سقط من (ص). وفي (ش) و (أ): «أو لا لسبب».

(٢) **انظر**: المحصّل: ٢٠٤ ـ ٢٠٥، وشرح المقاصد: ١/ ٤٩٤ ـ ٤٩٥.

(٣) نُسب الحكم بضروريّته إلى المحقّقين في نهاية المرام: ١/ ١٢٩، وإلى الجمهور في شرح المقاصد: ١/ ٤٨١، وإلى أكثر المتكلّمين في إرشاد الطالبين: ١٥٥.

ويبدو أنّ القائل بكونها استدلالية هو أبو الحسين البصري، **انظر**: المطالب العالية: ١/ ٨٧.

(٤) في (ص): «علة الحاجة».

(٥) وهو قول الحكماء ومتأخّري المتكلّمين، **انظر**: النجاة: ٥٢٢، ونهاية المرام: ١/ ١٥٣، وإرشاد الطالبين: ١٥٦

(٦) وحكي عن قدماء المتكلّمين في أنوار الملكوت: ٥٨، ونهاية المرام: ١/ ١٥٣، وشرح المقاصد: ١/ ٤٩٠، وإرشاد الطالبين: ١٥٦. وعن كثير من مشايخ علم الأصول في الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ١٠١.

وإليه ذهب السيد المرتضى في شرح جمل العلم والعمل: ٤٣، والشيخ الطوسي في الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ٥٢.

(٧) **انظر**: إرشاد الطالبين: ١٥٦. وهو بلا نسبة في الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ١٠١، وكشف المراد: ٧٨، والمواقف في علم الكلام: ٧٣، وشرح المقاصد: ١/ ٤٩٠.

(٨) **انظر**: إرشاد الطالبين: ١٥٦. وهو بلا نسبة في الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ١٠١، والمواقف في علم الكلام: ٧٣، وشرح المقاصد: ١/ ٤٩٠.

لنا وجهان[١]:

أحدهما: أنّا متى تصوّرنا تساوي[٢] طرفَي الممكن قضى العقل من تلك الجهة بحاجة الممكن في رجحان أحد طرفيه على الآخر إلى المرجّح من غير التفات إلى أمر آخر[٣] ، وذلك يدلّ على أنّ الإمكان بواسطة التساوي كافٍ في اقتضاء الحاجة إلى المؤثّر.

الثاني: أنّ الحدوث كيفيّة في الوجود متأخّرة عنه، والوجود متأخّر عن الإيجادِ المتأخّرِ عن الحاجةِ[٤] إلى الإيجاد المتأخّرةِ عن علّتها وعن جزء علّتها وعن شرطها، فلو كان الحدوث نفس العلّة أو جزءها أو شرطها لزم تأخّر الشيء عن نفسه بمراتب، وإنّه[٥] محال.

الرابعة: الممكن حال بقائه محتاج إلى المؤثّر[٦]؛ للزوم علّة الحاجة له مطلقاً.

فإنْ قلتَ: هذا باطل؛ لأنّ المؤثّر إمّا أنْ يكون له فيه حال البقاء أثر أو ليس، فإنْ كان، فإمّا في وجوده الحادث وهو تحصيل للحاصل، أو في أمر جديد فالتأثير

---

(١) **انظر**: المطالب العالية: ١/ ١٢٨ ـ ١٢٩، وكشف المراد: ٧٨، ونهاية المرام: ١/ ١٥٣ ـ ١٥٤، وإرشاد الطالبين: ١٥٦ ـ ١٥٧. والوجه الثاني في الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ١٠١، والمحصّل: ٢٠٦.

(٢) قوله: «تساوي» سقط من (ص).

(٣) قوله: «إلى المرجّح من غير التفات إلى أمر آخر» سقط من (ص).

(٤) في (ص): «عن علّة الحاجة».

(٥) في (ص): «وهو».

(٦) هذا قول جمهور الحكماء والمتأخّرين من المتكلّمين، وخالف فيه قدماء المتكلّمين القائلين بأنّ علةّ الحاجة إلى المؤثّر هي الحدوث، بل حتى من جعل الحدوث جزءاً أو شرطاً، فكلّ من قال بأنّ علّة حاجة الممكن إلى المؤثّر هي الإمكان قال به؛ إذ الإمكان لازم لماهية الممكن.

انظر: كشف المراد: ١١٧ ـ ١١٨، ونهاية المرام: ١/ ١٥٧، وشوارق الإلهام: ٥٢٩ ـ ٥٣٠.

في الأمر الجديد لا في الباقي. وأمّا إنْ لم يكن له فيه أثر ألبتّة لم يكن محتاجاً إليه.

قلتُ: تأثيره في أمر جديد هو البقاء، وهو أمر غير الإحداث[١].

الخامسة: الممكن مسبوقٌ بوجوب، على معنى أنّه متى تمّت شرائط التأثير فيه فلابدّ وأنْ يوجد عن فاعله. وملحوقٌ بوجوب، على معنى أنّه حال وجوده يمتنع عدمه؛ وإلّا لصحّ اجتماع الوجود والعدم.

---

(١) **انظر** هذا الاعتراض وردّه في تلخيص المحصّل: ١٢١، وكشف المراد: ١١٨ ـ ١١٩، ونهاية المرام: ١/ ١٥٧ ـ ١٥٨.

البحث العاشر:

في المعدوم

المعدوم إمّا أنْ يكون ممتنع الوجود واتّفق الناس على كونه نفياً محضاً، أو ممكن الوجود واتّفق المحصّلون من المتكلّمين وغيرهم على أنه نفي محض أيضاً[١]، خلافاً لأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة، فإنّهم زعموا أنّه ثابت حال عدمه، وفرّقوا بين المعدوم والمنفيّ، وخصّصوا المنفيّ بالممتنع وجعلوا في مقابله[٢] الثابت، وخصّصوا المعدوم بالممكن[٣] وجعلوه قسماً من الثابت وقسيماً[٤] للموجود[٥].

لنا: إنّ الثابت إمّا في الذهن، أو في الخارج[٦]، أو أعمّ منهما. والأوّل والثالث لا

---

(١) ذهب إلى هذا الإماميةُ والأوائل وجماعة من المتكلّمين كأبي الهذيل العلاف وهشام الفوطي وهشام البردعي وأبي الحسين البصري والخوارزمي والقاضي أبي بكر الباقلاني. **انظر**: نهاية المرام: ١/ ٥٤. وحكاه الرازي عن أصحابه الأشاعرة وأبي الحسين البصري في الأربعين في أصول الدين: ١/ ٨٨ ـ ٨٩. وحكي عن أبي الهذيل وأبي الحسين في المحصّل: ١٤٩، وأنوار الملكوت: ٤٩. وعن المحقّقين في مناهج اليقين: ٦٠.

(٢) في (م): «وجعلوه في مقابلة».

(٣) من قوله: «وجعلوا في مقابله..» إلى هنا سقط من (أ).

(٤) في (م) و (ص): «وقسماً».

(٥) **انظر**: تلخيص المحصّل: ٧٦، وكشف الفوائد: ٤٥، ومعارج الفهم: ٢٢٦ ـ ٢٢٧، ومناهج اليقين: ٦٠، ونهاية المرام: ١/ ٥٣ ـ ٥٥، وإرشاد الطالبين: ٢٣.

(٦) في (م) و (ص): «أو خارج الذهن».

تحقّق لهما إلّا في الذهن وليس مراداً لهم، والثاني بالضرورة هو الموجود[1].

احتجّوا: بأنّ المعدوم متميّز، وكلّ متميّز ثابت، فكلّ معدوم ثابت[2].

بيان الصغرى من وجوه:

الأوّل: أنّا نميّز بين طلوع الشمس غداً من مشرقها وبين طلوعها من مغربها مع عدم هذين الطلوعين.

الثاني: أنّا نقدر على الحركة يمنة ويسرة، ولا نقدر على الطيران إلى السماء، والمقدورُ متميّز عن غيره في حال عدمه[3].

الثالث: أنّا نحبّ حصول اللذّات ونكره حصول الآلام، والتميّز حاصل فيها مع عدمها.

بيان الكبرى: أنّا لا نعني بثبوت الذوات إلّا كونها متحقّقة في أنفسها، ومن المعلوم أنّ تميّز الذوات عن أغيارها فرع على تحقّقها في أنفسها، فكانت المعدومات ثابتة في عدمها.

والجواب: لا نسلّم أنّ التميّز المذكور في المعدومات حاصل في غير العقل، والتمييز العقليّ بينها لا يقتضي ثبوتها في غير العقل.

---

(١) ذكر الرازي أربعة براهين في الأربعين في أصول الدين: ١/ ٨٩ ـ ٩١، وذكر العلّامة أدلّة هذا القول وتنظّر فيها في نهاية المرام: ١/ ٥٥ ـ ٥٩، فراجع.

(٢) حكيت هذه الحجّة في الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٩١ ـ ٩٢، والمباحث المشرقية: ١/ ١٣٥، والمحصّل: ١٥١، ومعالم أصول الدين: ٣٠ ـ ٣١، وأنوار الملكوت: ٥٠، وكشف الفوائد: ٤٥، وكشف المراد: ٤٨ ـ ٤٩، ومعارج الفهم: ٢٢٩، ومناهج اليقين: ٦١، ونهاية المرام: ١/ ٥٩ ـ ٦٠، والمواقف في علم الكلام: ٥٥، وشرح المقاصد: ١/ ٣٦١ ـ ٣٦٢، وإرشاد الطالبين: ٢٤، واللوامع الإلهية: ٩٠، وشوارق الإلهام: ١/ ٢٤٣.

(٣) قوله: «في حال عدمه» سقط من (م).

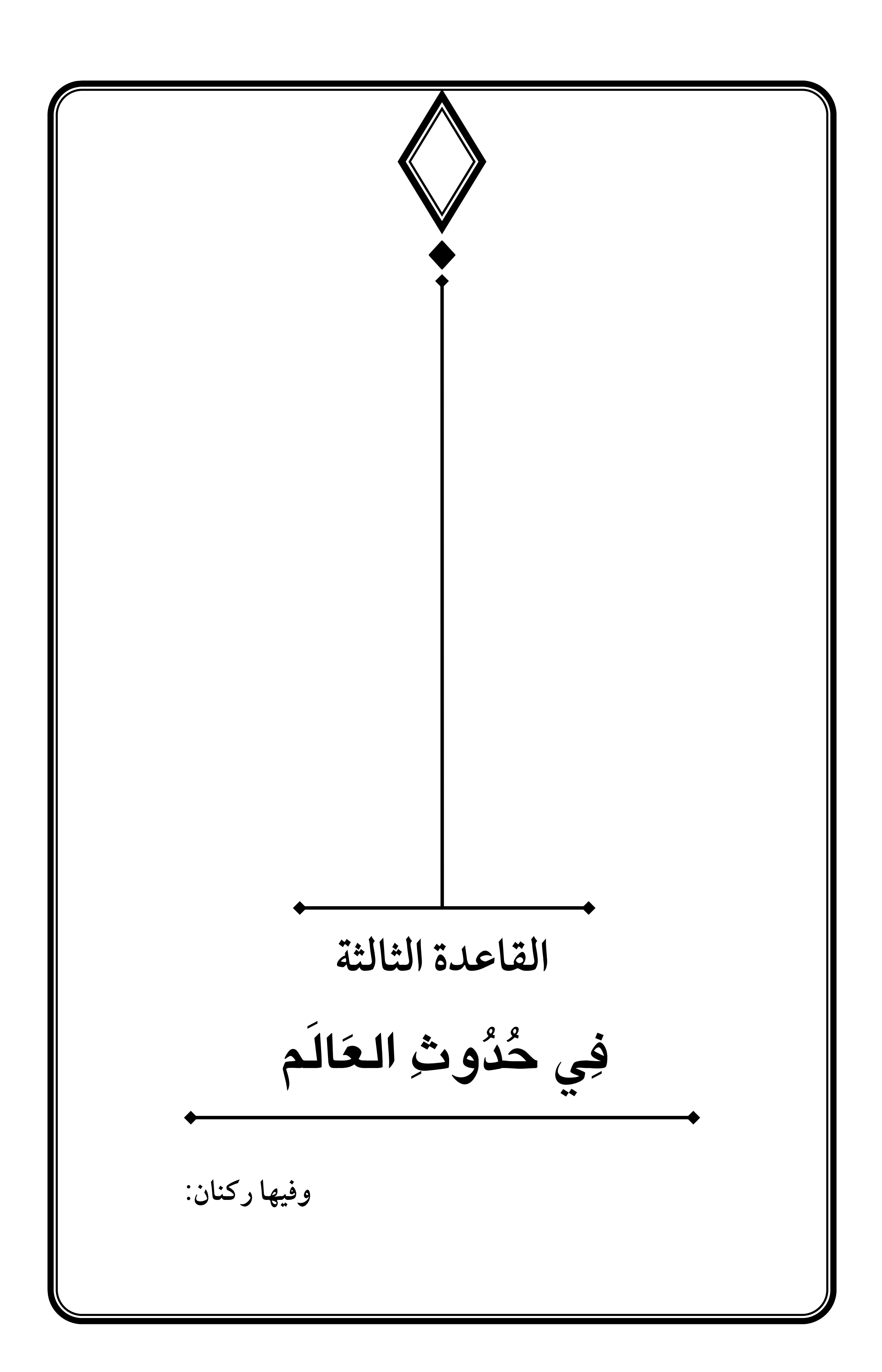
ثمّ ما[١] ذكروه[٢] معارَض بالتمييز بين الممتنعات والمركّبات الخياليّة، كجبلٍ من ياقوت وبحرٍ من زئبق، مع أنّ ذلك التمييز لا يقتضي ثبوتها في العدم عندهم[٣]. وبالله العصمة والتوفيق[٤].

(١) قوله: «ما» سقط من (أ).

(٢) في (ص): «ذكرتموه».

(٣) في (ص): «عندكم».

(٤) قوله: «وبالله العصمة والتوفيق» لم يرد في (ش) و(أ) و(ص).



القاعدة الثالثة

فِي حُدُوثِ العَالَم

وفيها ركنان:

الركن الأوّل

في أصلَين يُبنى عليهما هذا المطلوب

الأصل الأوّل

في إثبات الجوهر الفرد[1]

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل:

[في المذاهب في الأجسام]

اعلم أنّ هذا أصل كبير في إبطال مذهب الخصم، مفسد لكثير من قواعده؛ فإنّ إثبات المادّة والصورة والكمّ المتّصل لا يمكن مع القول به، وكذلك أشكال الأفلاك وحركاتها المستديرة، وعدم جواز الخرق والالتئام عليها مبنيّة على نفيه،

---

(١) الجوهر الفرد: هو المتحيّز الذي لا يقبل القسمة ألبتّة في جهة من الجهات (كشف الفوائد: ٨١)، لا بالفعل ولا بالقوّة (المبين للآمدي: ١١٠)، ويسمّى «الجزء الذي لا يتجزّأ». وقد وقع فيه الخلاف بين المتكلّمين والفلاسفة، فأثبته المتكلّمون وقالوا بتركّب الجسم منه وإن اختلفوا في عدد الجواهر الأفراد التي يتألّف منها، ونفاه الفلاسفة وقالوا بتركّب الجسم من المادة والصورة. وستأتي أدلّة الطرفين قريباً.

وعلى صحّة الشكل المستدير وصحّة الزاوية يُبنى أكثر العلوم الرياضيّة، فلا يتمّ إذن شيء منها مع القول به.

وبيان المذاهب في هذه المسألة[١] أنْ نقول:

لا شكّ أنّ الجسم المحسوس قابل للانقسام، فتلك الانقسامات الممكنة إمّا أنْ تكون حاصلة فيه بالفعل أو بالقوّة، وعلى التقديرين فإمّا أنْ تكون[٢] متناهية أو غير متناهية.

فالأوّل: أنْ تكون الانقسامات فيه بالفعل متناهيةً إلى أجزاء لا تقبل القسمة بوجهٍ ما، وهو قول جمهور المتكلّمين[٣].

والثاني: أنْ تكون فيه بالفعل غير متناهية، وهو قول النظّام[٤][٥].

---

(١) **انظر** هذه المذاهب في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٣ ـ ٤، والمباحث المشرقية: ٢/ ١٥ـ١٧، والمحصّل: ٢٦٨ ـ ٢٦٩، والمطالب العالية: ٦/ ١٩ ـ ٢٠، وشرح الإشارات: ٢/ ١٩، ومعارج الفهم: ٥٠٧ ـ ٥٠٨، ومناهج اليقين: ٧٦ ـ ٧٧، ونهاية المرام: ٢/ ٤١٨ ـ ٤١٩، وشرح المقاصد: ٣/ ٢١، وشرح المواقف: ٧/ ٥ ـ ٦، وإرشاد الطالبين: ٤٨.

(٢) قوله: «أن تكون» سقط من (أ).

(٣) وذهب إليه قوم من القدماء كما في شرح الإشارات: ٢/ ١٩، ومعارج الفهم: ٥٠٨، ومناهج اليقين: ٧٦.

(٤) وهو منسوب أيضاً إلى جمع من الفلاسفة القدماء كما في المطالب العالية: ٦/ ٢٠. وذهب إليه من الأوائل إنكسافراطيس كما في المباحث المشرقية: ٢/ ١٦، وشرح المواقف: ٧/ ٥.

(٥) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصري، المتكلّم المعروف بالنظّام، مولى آل الحارث بن عباد الضبعي، من رؤوس المعتزلة وأئمّتهم، تابعته على آرائه التي انفرد بها فرقة منهم تدعى النظّامية، وعنه أخذ الجاحظ، توفي سنة ٢٣١هـ، من مصنّفاته (الطفرة) و(الجواهر والأعراض) و(حركات أهل الجنة) و(الوعيد) و(النبوة).

انظر: تأريخ بغداد: ٦/ ٩٤ ـ ٩٥، وسير أعلام النبلاء: ١٠/ ٥٤١ ـ ٥٤٢، والوافي

والثالث: أنْ يكون في نفسه واحداً لكنّه قابل لانقسامات غير متناهية، بمعنى أنّ الجسم لا ينتهي في قبول القسمة إلى حدّ إلّا ويقبل القسمة، وهو قول جمهور الفلاسفة.

والرابع: أنْ يكون واحداً في نفسه قابلاً لانقسامات بالقوّة متناهية[1].

➥ بالوفيات: ٦/ ١٢ ـ ١٦، وطبقات المعتزلة: ٤٩ ـ ٥٢، ولسان الميزان: ١/ ٦٧، والأعلام: ١/ ٤٣.
وانظر بشأن النظّامية: الملل والنحل: ١/ ٥٣ ـ ٥٩.

(١) قال في المطالب العالية: ٦/ ٢٠: «وهذا القول لم يقل به أحد إلا محمّد الشهرستاني [صاحب الملل والنحل] في الكتاب الذي سمّاه بالمناهج والبيانات».
ونُسب إليه في المباحث المشرقية: ٢/ ١٦، وشرح الإشارات: ٢/ ١٩، وشرح المقاصد: ٣/ ٢١، وشرح المواقف: ٧/ ٥.

البحث الثاني:

[في أدلّة القائلين بالجوهر الفرد وأدلّة النافين له]

الجسم مركّب من أجزاء بالفعل لا تتجزّأ، خلافاً للفلاسفة.

لنا وجوه[(١)]:

الأوّل: أنّ الحركة والزمان كلّ واحد[(٢)] منهما مركّب من أجزاء لا تتجزّأ، فالجسم كذلك.

بيان الأوّل: أنّ الآن الحاضر من الزمان يستحيل أنْ يكون عين الماضي أو المستقبل؛ وإلّا لم يكن الحاضر حاضراً، هذا خُلْف.

وحينئذٍ فإمّا أنْ يقبل القسمة، وهو باطل؛ لأنّه إنْ قبلها ـ مع أنّ طبيعته على التقضّي والسيلان ـ لزم أنْ يكون أحد جزئَيه سابقاً على الآخر، فالسابق ماضٍ واللاحق مستقبل، فلا حاضر إذن، هذا خُلْف. أو لا يقبلها، وحينئذٍ يكون عدمه

---

(١) **انظر** أدلّة مثبتي الجوهر الفرد في الشامل في أصول الدين: ١٤٣ ـ ١٤٨، والأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٤ ـ ١١، والمباحث المشرقية: ٢/ ٣١ ـ ٤٣، والمطالب العالية: ٦/ ٢٩ ـ ٨٢، وأبكار الأفكار: ٣/ ٥٦ ـ ٧٣، وطوالع الأنوار: ١٣٤ ـ ١٣٥، والأسرار الخفيّة: ٢٢٩ ـ ٢٣٠، وكشف الفوائد: ٨٣ ـ ٨٥، ومعارج الفهم: ٥٠٨ ـ ٥١٦، ومناهج اليقين: ٧٧، ونهاية المرام: ٢/ ٤١٩ ـ ٤٣٨، وشرح العقائد النسفية: ٢٤ ـ ٢٥، وشرح المقاصد: ٣/ ٢٥ ـ ٣٣، وشرح المواقف: ٧/ ١٣ ـ ٢٠، وإرشاد الطالبين: ٤٩ ـ ٥١، واللوامع الإلهية: ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٢) قوله: «واحد» لم يرد في (ش) و(أ).

دفعة، وحدوث الآن الذي يعقبه دفعة، فيلزم كون الزمان مركبّاً[(١)] من آنات متتالية كلّ منها لا يقبل القسمة، وهو مرادنا بالجوهر الفرد.

ثمّ نقول: القدر من الحركة الواقع في ذلك الآن المطابق له لا يقبل القسمة أيضاً، وإلّا لانقسم بحسبه الآنُ الذي لا ينقسم، هذا خُلْف.

وأمّا بيان أنّ الجسم كذلك؛ فلأنّ المقدار الذي يتحرّك عليه المتحرّك من المسافة بالجزء الذي لا يتجزّأ من الحركة في الآن الذي لا يتجزّأ إن انقسم كانت الحركة إلى نصفه نصف الحركة إلى كلّه، فلزم انقسام ما لا ينقسم من الحركة، هذا خُلْف. وإنْ لم ينقسم فهو الجوهر الفرد.

الثاني: أنّا إذا فرضنا كرة حقيقيّة على سطح حقيقيّ، فموضع الملاقاة إنْ كان منقسماً فهو باطل؛ لأنّ ذلك الموضع من الكرة منطبق على السطح المستقيم، والمنطبق على السطح[(٢)] المستقيم مستقيم، فذلك الموضع من الكرة مستقيم، هذا خُلْف. وإنْ لم يكن منقسماً، فإذا دُحرجت تلك الكرة فالموضع الثاني من الملاقاة يكون أيضاً غير منقسم[(٣)] لِما مرّ، وكذا الثالث والرابع إلى أنْ تتمّ دائرةُ[(٤)] تلك الكرة، فتكون تلك الدائرة مركّبة من أجزاء لا تقبل القسمة.

الثالث: النقطة عند الخصم شيء ذو وضع لا ينقسم، وهي نهاية الخطّ الموجود بالفعل، فكانت موجودة بالفعل، فمحلّها إنْ كان منقسماً لزم انقسامها بانقسامه، هذا خُلْف. وإنْ كان غير منقسم فهو الجوهر الفرد.

---

(١) قوله: «مركّباً» سقط من (ش) و (م) و (أ).

(٢) قوله: «السطح» سقط من (م) و (ص).

(٣) في (م) و (ص): «مستقيم».

(٤) في (أ): «الدائرة»، وتكون حينئذٍ مفعولاً به والكرة فاعلاً.

احتجّ الخصم بوجوه[١]:

الأوّل: إذا وضعنا جزءاً بين جزئين، فالمتوسّط إمّا أنْ يحجب الطرفَين عن التماسّ، أو لا يحجب. فإنْ كان الأوّل فقد لقي[٢] كلَّ واحد منهما بغير ما لقي الآخر، فكان منقسماً. وإنْ كان الثاني لم يكن ازدياد التأليف مفيداً لزيادة الحجم، وهو ظاهر البطلان.

الثاني: إذا ركّبنا خطّاً من ثلاثة أجزاء، ووضعنا على طرفَيه جزئين، فإمّا أنْ تصحّ الحركة على كلّ واحد من ذَينِكَ الجزئين إلى الآخر أو لا تصحّ، والثاني ظاهر البطلان، فتعيّن الأوّل. فلنفرض حركتهما معاً، وحينئذٍ يلزم التقاؤهما على الجزء الأوسط، فيماسّ[٣] كلُّ واحدٍ[٤] منهما بنصفه نصفَ الوسط، وبنصفيهما الآخرين النصفين من الجزئين الباقيين من الخطّ، فيلزم قبول القسمة في الكلّ.

الثالث: إذ ركّبنا خطّاً من أربعة أجزاء، ووضعنا فوق[٥] أحد طرفيه جزءاً

---

(١) **انظر** أدلّة الفلاسفة على نفي الجوهر الفرد في الإشارات والتنبيهات: ١٨٩، وعيون الحكمة: ٢٤ ـ ٢٦، والنجاة: ١٩٩ ـ ٢٠١، ومقاصد الفلاسفة: ١٤٧ـ ١٥٤، وحكمة الإشراق: ٨٨ ـ ٨٩، والأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ١١ ـ ١٦، وشرح عيون الحكمة: ١٠١ ـ ١١٨، والمباحث المشرقية: ٢/ ١٩ ـ ٣٠، والمطالب العالية: ٦/ ٨٥ ـ ١٦٦، وشرح الإشارات: ٢/ ٢٣ ـ ٣١، وطوالع الأنوار: ١٣٥ ـ ١٣٧، والأسرار الخفيّة: ٢٣١ ـ ٢٣٢، وكشف الفوائد: ٨٥ ـ ٨٧، وكشف المراد: ٢٢٢ ـ ٢٢٤، ومعارج الفهم: ٥١٦ ـ ٥٢٤، ومناهج اليقين: ٧٩ ـ ٨٠، وشرح المقاصد: ٣/ ٣٩ ـ ٥٠، وشرح المواقف: ٧/ ٢٠ ـ ٣٢، وإرشاد الطالبين: ٥١ ـ ٥١، واللوامع الإلهية: ١٢٨، وشوارق الإلهام: ٣/ ٧١ ـ ٧٣.

(٢) أي: الجزء المتوسّط.

(٣) في (م): «بتماس».

(٤) قوله: «واحد» لم يرد في (ش) و (م) و (أ).

(٥) قوله: «فوق» سقط من (أ).

وتحت الطرف الآخر جزءاً، ثمّ فرضنا حركتهما معاً فلابدّ وأنْ يلتقيا[١] على متّصل الثاني والثالث، وذلك يستلزم انقسام الجزئين وما ماسّاه من الجزئين المتوسّطين من الخطّ.

والجواب عن الأوّل: أنّ الوسَط يحجب الطرفين عن التماسّ، ويلقى كلًّا منهما بنهايته[٢] من ذلك الجانب، ونهايتاه عَرَضان قائمان به[٣]، ولا يلزم من تعدّد الأعراض تعدّد محالّها.

سلّمناه، لكنْ ما ذكرتموه من قبول الانقسام بسبب[٤] الوضع المذكور أمر يقدّره الوهم، ويحكم به كما يحكم في الأجسام المنقسمة، فإنّ العقل إذا حكم بصحّة الجوهر الفرد كانت ملاقاة الجواهر له[٥] نِسَباً وإضافات لا يوجب تكثّرها وتعدّدها تكثّراً في ذاته ولا قسمة. وهذا كما لا يتوهّم من محاذاة النقطة[٦] المفروضة في محيط دائرة لنقطة مركزها، فإنّ تكثّر تلك النِّسَب لا يوجب تكثّر تلك النقطة.

وعن الثاني: أنّا[٧] نمنع صحّة الحركة على الجزئين؛ لاستلزامها المحال، فإنّ حركة الجزء الذي لا يتجزّأ دفعيّة آنيّة، فلو تحرّكا معاً للزم[٨] اجتماعهما في حيّز

---

(١) في (ص): «يتحاذيا».

(٢) في (م): «بنهايتيه».

(٣) قوله: «به» سقط من (ش) و (أ).

(٤) في (ص): «بحسب».

(٥) قوله: «له» سقط من (ص).

(٦) في (م): «النقط».

(٧) في (ش) و (أ): «إنّما».

(٨) في (ش) و (أ): «لزم».

واحد ـ أعني الوسط الذي لا يتّسع إلّا لأحدهما ـ لكنّ هذا اللازم محال، فالملزوم مثله. وإنّما تصحّ حركتهما معاً أنْ لو جاز الانقسام عليه، وهو أوّل المسألة.

وعن الثالث: أنّه[١] إذا ثبت أنّ حركة كلّ من الجزئين عن الثاني من أجزاء الخطّ إلى الثالث حركة دفعيّة لم يكن تحاذيهما على متّصل الثاني والثالث موجِباً فيهما ولا في غيرهما قسمةً، بل كانت محاذاتهما أمراً اعتباريّاً، والحكم بقبول الانقسام هناك حكم وهْميّ كما سبق.

وفي هذه المسألة[٢] أدلّة كثيرة من الطرفين، وفيما ذكرناه كفاية ههنا.

---

(١) قوله: «أنه» لم يرد في (ص).

(٢) قوله: «المسألة» سقط من (ص).

البحث الثالث:

[في أنّ الجسم مركّب من أجزاء متناهية]

الجسم مركّب من أجزاء بالفعل متناهية، خلافاً للنظّام[١].

لنا وجهان:

الأوّل: لو كان في الجسم أقسام بالفعل غير متناهية لما كان مقداره متناهياً، لكنّ اللازم باطل، فالملزوم مثله.

أمّا الملازمة؛ فلأنّ زيادة المقادير ونقصانها تابعان لزيادة الأقسام الموجودة في الأجسام، فإذا كانت الأقسام في جسم بالفعل غير واقفة عند حدّ فبالضرورة المقدارُ كذلك.

وأمّا بطلان اللازم فظاهر.

الثاني: لو كانت الأجزاء في الجسم بالفعل غير متناهية لاستحال قطع مقداره إلّا في زمان غير متناهٍ؛ لأنّه يستحيل قطعُه إلّا بعد قطع نصفه، وقطعُ نصفه إلّا بعد قطع ربعه، وهلمّ جرّاً، فإذا كان فيه أجزاء بالفعل غير متناهية استحال أنْ

---

(١) **انظر**: النجاة: ٢٠٢ ـ ٢٠٣، والمباحث المشرقية: ٢/ ٣٠ ـ ٣١، والمطالب العالية: ٦/ ٦١ ـ ٧٣، وشرح الإشارات: ٢/ ٣١ ـ ٤٢، وكشف المراد: ٢٢٦ ـ ٢٢٨، ونهاية المرام: ٢/ ٤٥١ ـ ٤٥٣، وشرح المقاصد: ٣/ ٣٤ ـ ٣٥، وشوارق الإلهام: ٣/ ٩٩ ـ ١٠٤.

يُقطع آخرُها [١] إلّا في مدّة غير متناهية، لكنّ اللازم ظاهر البطلان، فالملزوم مثله.

ولهذه الحجّة ارتكب النظّام القول بالطفرة[٢]، أي أنّ النملة ـ مثلاً ـ التي[٣] تقطع مسافةً ما تطفر بعض مقدارها إلى بعض.

وهو قول مع شناعته غير نافع له[٤]؛ فإنّ النملة لو طفرت من الجسم بعضه، فالذي قطعتْ بحركتها منه إنْ كان متناهياً كانت نسبته إلى ما طفرته نسبةَ متناهي العدد إلى متناهي العدد، إذ يمكنها[٥] أنْ تقطع من القدر[٦] الذي طفرته بمقدار ما قطعته إلى أنْ تُفني[٧] الجسم، فكان الكلّ متناهياً مع فرضه غير متناهٍ. وإنْ لم يكن متناهياً عاد الإلزام بعينه فيه. وبالله التوفيق[٨].

---

(١) في (م): «أجزاءها».

(٢) **انظر** بشأن طفرة النظّام: مقالات الإسلاميين: ٢/ ١٨ ـ ١٩، والفصل في الملل والأهواء والنحل: ٥/ ١٨٩، والملل والنحل: ١/ ٥٥ ـ ٥٦، والمطالب العالية: ٦/ ١٠٩ ـ ١١٣، ومناهج اليقين: ٨٢ ـ ٨٤، ونهاية المرام: ٢/ ٤٥٤ ـ ٤٦٠، وشوارق الإلهام: ٣/ ١٠٥ ـ ١١٠.

(٣) في (م): «إن».

(٤) قوله: «له» لم ترد في (ص).

(٥) في (ش) و (أ): «تمكننا».

(٦) في (م): «العدد».

(٧) في (م) و (ص): «يفنى».

(٨) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في (ش) و (أ).

الأصل الثاني

في أنّ الحوادث متناهية ولها بداية[(١)]

خلافاً للفلاسفة.

لنا وجوه:

الأوّل: أنّ مجموع الحوادث في طرف الماضي إلى زماننا صَدقَ دخولُه في الوجود، فنقول: وجود ذلك المجموع موقوف على وجود كلّ واحدٍ واحدٍ من الحوادث، والموقوف على أمر حادث يجب أنْ يكون حادثاً، ينتج: أنّ وجود ذلك المجموع حادث.

أمّا المقدّمة الأولى؛ فلأنّ الحوادث أجزاء مجموعها، وتحقّق المجموع بدون جزئه محال. وأمّا الثانية فبيّنة بنفسها[(٢)].

الثاني: إنْ كان كلّ واحدٍ واحدٍ[(٣)] من الحوادث يلزمه الحدوث وجب أنْ يكون مجموعها كذلك، لكنّ الملزوم حقّ، فاللازم مثله.

---

(١) ذكر المصنّف هذا الأصل لأنّ أهمّ حجّة للمتكلّمين على إثبات الحدوث ـ وهي الحجة الأولى الآتية في مسألة الحدوث ـ تعتمد على امتناع وجود حوادث لا أوّل لها في جانب الماضي، وهذا المقام هو المعركة بينهم وبين الفلاسفة المثبتين لذلك.

انظر: تلخيص المحصّل: ٢٠٨، وكشف المراد: ٢٦٢.

(٢) **انظر**: الأسرار الخفيّة: ٥٣٨.

(٣) قوله: «واحد» الثاني سقط من (م).

أمّا الملازمة؛ فلأنّ لازمَ الجزء لازمٌ للكلّ[١]. وأمّا حقيقة الملزوم فظاهرة[٢].

فإنْ قلتَ: اللازم لكلّ واحد من آحاد الحوادث هو حدوثه الخاصّ، ومُسلَّم أنّ مجموعها يلزمه حدوث أجزائه، إنّما النزاع في لزوم مطلق الحدوث له.

قلتُ: مطلق الحدوث جزء من الحدوث الخاصّ، فمستلزمُ الحدوث الخاصّ مستلزمٌ لمطلق الحدوث، فكان المجموع مستلزماً لمطلق الحدوث.

الثالث: لو كان الماضي من الحوادث غير متناهٍ لَمَا وجد اليومُ؛ لتوقّفه على انقضاء ما قبله من الحوادث غير المتناهية، وامتناع انقضاء ما لا نهاية له، لكنّ اللازم باطل، فالملزوم باطل[٣].

واعلم أنّ الخصم تارة يقول: «ما لا أوّل له من الحوادث هو مجموعها»، وتارة يقول: «هو نوعها»، أمّا المجموع فقد عرفت حدوثه[٤].

وأمّا النوع؛ فلأنّه لا يقع في الوجود ما لم تقترن به العوارض المشخّصة التي كلّ واحد منها حادث، وما توقّف وجوده على وجود الأمور الحادثة كان حادثاً، فالنوع إذن حادث[٥].

---

(١) في (ش) و (أ): «لازمُ الكل».

(٢) ذكره العلامة واعترض عليه في الأسرار الخفيّة: ٥٣٦، وكشف المراد: ٢٦٢.

(٣) **انظر**: المطالب العالية: ٤/ ٢٧٥، والأسرار الخفيّة: ٥٣٧ واعترض عليه، وكشف الفوائد: ١٤١ ـ ١٤٢. ولكنّ العلاّمة جعله في (الأسرار) دليلاً على حدوث الشخص، وفي (كشف الفوائد) دليلاً على حدوث النوع، فراجع.

(٤) بالوجوه الثلاثة المتقدّمة. هذا وإنّ أهمّ دليل ذكروه هو برهان التطبيق، **فانظر**: تلخيص المحصّل: ٢٠٨ ـ ٢٠٩، والأسرار الخفيّة: ٥٣٧، وكشف الفوائد: ١٤٠ ـ ١٤١، وكشف المراد: ٢٦٢ ـ ٢٦٣، واللوامع الإلهية: ١٤٦.

(٥) **انظر**: معارج الفهم: ١٤٠ ـ ١٤١، واللوامع الإلهية: ١٤٦.

وهذا الأصل الثاني أتمّ[١] في إثبات المطلوب وإنْ كان الأوّل نافعاً.

فلنشرع بعدهما في بيان المطلوب. وبالله التوفيق[٢].

---

(١) في (م) و (ص): «أهمّ».

(٢) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في (ش) و (أ).

الركن الثاني

[في البراهين على حدوث العالم وردّ شبه الخصم]

وفيه بحثان:

البحث الأوّل:

في تقرير[1] البرهان على حدوث العالم

وهو من وجوه[2]:

[البرهان] الأوّل: الأجسام لا تخلو عن الحوادث المتناهية، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث المتناهية فهو حادث، فالأجسام حادثة.

أمّا المقدمة الأولى؛ فتتوقّف على بيان أمورٍ أربعة:

الأوّل: أنّ ههنا أموراً زائدة على الجسم. الثاني: أنّ تلك الأمور محدَثة. الثالث: أنّها متناهية. الرابع: أنّ الجسم لا ينفكّ عنها.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ الحصول في الحيّز وأنواعه من الحركة والسكون والاجتماع

---

(١) في (ش) و (أ): «تقدير».

(٢) في (ش) و (م) و (أ): «وجهين».

والافتراق أكوانٌ للمتحيِّز، ويستحيل أنْ يكون نفسَ المتحيّز أو الحيّز لوجهين:

أحدهما: أنّها تتبدّل وتتعاقب على ذات المتحيّز والحيّز عند حصوله فيه مرّة بعد أخرى، ولا شيء من المتحيّز والحيّز بمتبدّل في ذاته مع شيء منها، فكانت زائدة عليه.

الثاني: أنّها مشتركة في كونها حصولات للمتحيّز في الحيّز، وحصوله في الحيّز نسبةٌ بينه وبين الحيّز، والنسبة مغايرة[1] للمنتسبَين.

وأمّا الثاني والثالث؛ فلأنّها مستلزمة للكون في الزمان، وكلّ واحدٍ واحدٍ[2] من أجزاء الزمان ومجموعه مستلزم للحدوث ـ لِمَا عرفت من وجوب تناهي الحوادث ـ ولازم اللازم لازمٌ، فكان الحدوث والتناهي لازمين لهذه الحوادث.

وأمّا الرابع؛ فلأنّ المتحيّز واجب الحصول في حيّزٍ ما، فإنْ كان ذلك[3] الحصول غير مسبوق بغيره فهو أوّل كون له في الوجود، وذلك آن الحدوث. وإنْ[4] كان مسبوقاً بحصول فإمّا في ذلك الحيّز وهو السكون، أو في غيره وهو الحركة بناءً على الجوهر الفرد، فإذن المتحيّز لا ينفكّ عن كون حادث.

وأمّا [المقدّمة] الثانية فغنيّة عن البيان[5].

---

(١) في (ش) و (أ): «متغايرة».

(٢) قوله: «واحد» الثاني سقط من (ص).

(٣) في (ش) و (أ): «واجب» بدل «ذلك».

(٤) من قوله: «كان ذلك الحصول..» إلى هنا سقط من (م).

(٥) **انظر** هذا البرهان في شرح الأصول الخمسة: ٩٥ ـ ١١٥، وشرح جمل العلم والعمل: ٣٩ ـ ٤٣، والاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٤٤ ـ ٤٨، والتعليق في علم الكلام: ٥ ـ ١٤، والمطالب العالية: ٤/ ٣٠٩ ـ ٣١١ قال: «وهي الحجة القديمة للمتكلّمين»، والأسرار الخفية: ٥٣٤ ـ ٥٣٥، وأنوار الملكوت: ٢٩ ـ ٣٤، وكشف الفوائد: ١٣٥ ـ ١٤٣، وكشف المراد: ٢٦٠ ـ ٢٦٣، ومعارج ←

البرهان الثاني: لو كان شيء من الأجسام لا أوّل لوجوده لكان من حيث هو كذلك إمّا متحرّكاً أو ساكناً، والقسمان باطلان، فالقول بأنّ شيئاً منها لا أوّل لوجوده باطل.

بيان الحصر: أنّ الجسم واجب الحصول في حيّزٍ ما، فذلك الحصول إمّا أنْ يكون أوّلَ حصولٍ له[1] في الحيّز، وذلك ينافي عدم أوّليّة وجوده. أو حصولاً ثانياً، فإمّا في ذلك الحيّز وهو السكون، أو في غيره وهو الحركة.

وأمّا بطلان القسمين؛ فلأنّ السكون والحركة يستلزمان الزمان، وقد علمت أنّه بأجزائه ومجموعها حادثٌ متناهٍ، وملزوم الحادث حادثٌ[2] متناهٍ، فالحركة والسكون أمران حادثان، وذلك ينافي عدم أوّليّة الجسم.

وتلخيص هذا البرهان على هذا الوجه غير محتاج إلى التطويل الذي ذكره الإمام فخر الدين[3] في سائر كتبه[4].

= الفهم: ١٢٣ ـ ١٢٩، ونهاية المرام: ٣/ ١٥ ـ ٢٢، وشرح العقائد النسفية: ٢٦، وشرح المقاصد: ٣/ ١١١ ـ ١١٤، وشرح المواقف: ٧/ ٢٢٢ ـ ٢٢٦، واللوامع الإلهية: ١٤٥ ـ ١٤٦، والنافع يوم الحشر: ٣٣، وشوارق الإلهام: ٣/ ٣٩٧ ـ ٤٠٤.

(١) في (ش) و (أ): «حصوله».

(٢) قوله: «حادث» سقط من (ص).

(٣) في (ص): « ذكره العالِمِ».

(٤) **انظر**: الأربعين في أصول الدين: ١/ ٣٢ ـ ٣٧، والمحصّل: ٢٨٥ ـ ٢٨٨، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ١٨ ـ ٢٠، والمطالب العالية: ٤/ ٢٤٥ ـ ٢٩٨، ومعالم أصول الدين: ٤١ ـ ٤٣.
وانظر هذا البرهان أيضاً في أبكار الأفكار: ٣/ ٣٢٧ ـ ٣٢٩، وكشف الفوائد: ١٤٣ ـ ١٤٤، ومناهج اليقين: ٩٢ ـ ٩٧، ونهاية المرام: ٣/ ٨١ ـ ٨٤، وشرح المواقف: ٧/ ٢٢٧ ونسبه للرازي، وإرشاد الطالبين: ٦٧ ـ ٦٩، واللوامع الإلهية: ١٤٦ ـ ١٤٨.

البرهان الثالث: كلّ العالم بأجزائه موجودٌ ممكن، وكلّ موجود ممكنٍ[١] فهو حادث، فالعالم بأجزائه حادث.

أمّا المقدّمة الأولى؛ فلأنّ مرادنا من العالم هو[٢] كلُّ موجود سوى واجب الوجود لذاته، وسنبيّن أنّ الواجب لذاته ليس إلّا الواحد، وحينئذٍ يتبيّن أنّ كلّ ما عداه[٣] من الموجودات فهو ممكن لذاته[٤]؛ إذ العقل يقول: كلّ موجود فإمّا أنْ يكون من حيث ماهيّته[٥] غير قابل للعدم وهو الواجب لذاته، أو قابلاً له وهو الممكن لذاته، ولا واسطة.

وأمّا الثانية؛ فلأنّا بيّنا أنّ كلّ ممكن مفتقر في رجحان أحد طرفيه على الآخر إلى مؤثّر، فنقول: إفادة المؤثّر لوجود الأثر إمّا أنْ تحصل حال وجود الأثر، أو حال عدمه. فإنْ حصلت حال الوجود فإمّا حال البقاء، أو حال الحدوث. والأوّل باطل؛ لأنّه تحصيل للحاصل، فبقي أنْ يفيده الوجود حال العدم أو حال الحدوث. وعلى التقديرين فالأثر حادث، فإذن كلّ موجود ممكن فهو حادث، وهو المطلوب[٦].

---

(١) قوله: «وكل موجود ممكن» سقط من (ص).

(٢) قوله: «هو» أثبتناه من (ص)، ولم يرد في سائر النسخ.

(٣) في (ص): «وظاهرٌ أنّ كلّ ما سوى الواجب لذاته» بدل «وسنبيّن أنّ الواجب..ما عداه».

(٤) قوله: «لذاته» لم يرد في (ص).

(٥) في (ص): «هو هو» بدل «ماهيّته».

(٦) **انظر** هذا البرهان في الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٥٢ ـ ٥٣، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ٢٠ ـ ٢١، والمطالب العالية: ٤/ ٣١٨ ـ ٣٢٠، وكشف الفوائد: ١٤٥ ـ ١٤٧، ومعارج الفهم: ١٥١ ـ ١٥٢، ونهاية المرام: ٣/ ٩٦ ـ ١٠١، واللوامع الإلهية: ١٤٥.

البحث الثاني:

في شبه الخصم[١] والجواب عنها

الشبهة الأولى: وهي العمدة الكبرى لهم، قالوا: كلّ ما لابدّ منه في مؤثّريّة الله تعالى في وجود العالم إمّا أنْ يكون حاصلاً في الأزل، أو لا يكون.

فإنْ كان حاصلاً في الأزل لزم أن لا يتخلّف العالم عن الله تعالى؛ إذ لو تخلّف لكان وجوده[٢] بعد ذلك إمّا أنْ يكون لأمرٍ فلا يكون تمام ما به التأثير حاصلاً في الأزل، وقد فُرض كذلك، هذا خُلْف. وإنْ كان لا لأمرٍ لزم الترجيح بلا مرجّح وهو محال[٣].

وأمّا إنْ لم يكن كلّ ما لابدّ منه في المؤثّريّة حاصلاً في الأزل ثمّ حصل بعد ذلك، فحصوله إنْ كان لا لأمرٍ لزم الترجيح بلا مرجّح وهو محال، أو لأمرٍ فيكون الكلام فيه كما[٤] في الأوّل، ويلزم التسلسل أو الدَّور، وهما محالان[٥].

---

(١) يعني الفلاسفة القائلين بقدم العالم.

(٢) في (م): «لكان في وجوده».

(٣) قوله: «وهو محال» سقط من (م).

(٤) في (م): «كالكلام».

(٥) **انظر** هذه الشبهة في الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٦٦ـ٦٧، والمطالب العالية: ٤/ ٤٥ ـ ٤٦، والأسرار الخفية: ٥٣٣، وأنوار الملكوت: ٣٧، وكشف المراد: ٢٦٤، ومعارج الفهم: ١٣٣ـ ١٣٤، ومناهج اليقين: ٩٧، ونهاية المرام: ٣/ ١٣٦ ـ ١٣٧، وشرح المقاصد: ٣/ ١٢٠، وشرح المواقف: ٧/ ٢٢٩، واللوامع الإلهية: ١٤٨.

الشبهة الثانية: قالوا: مؤثّريّة الله تعالى في وجود العالم أمر مغاير لهما؛ لإمكان تعقّل كلّ منهما مع الجهل بكون الله تعالى مؤثّراً في العالم، ولأنّها نسبة بينهما والنسبة مغايرة للمنتسبَين.

ثمّ ليست عبارة عن أمر سلبيّ؛ لأنّ قولنا: «كذا مؤثّر في كذا» نقيض قولنا: «ليس بمؤثّر فيه» الذي هو أمر سلبيّ، ونقيض السلبيّ ثبوتيّ، فكانت المؤثّريّة أمراً ثبوتيّاً زائداً على ذات المؤثّر. فإمّا أنْ يكون محدَثاً، فيفتقر إلى مؤثّريّة أخرى، والكلام فيها كالكلام في الأولى[١]، ويلزم التسلسل وهو محال. أو قديماً مع أنّه صفة إضافيّة تستدعي ثبوت المضافين، فيلزم من قدمها قدم العالم، وهو المطلوب[٢].

الشبهة الثالثة: كلّ محدَث فلابدّ وأنْ يكون عدمه قبل وجوده، ولا يجوز أنْ تكون تلك القَبْليّة نفس العدم؛ لأنّ العدم قبلُ كالعدم بعدُ، وليس القبلُ بَعْداً، فإذن هي مفهوم زائد على العدم حاصل بعد أنْ لم يكن، فله قَبْلٌ، والكلام فيه كالكلام في الأوّل، فهناك قَبْليّات لا أوّل لها تلحق موصوفاً ما[٣] لذاته، وذلك هو الزمان، فإذن الزمان لا أوّل له، وهو من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم، فثبت قدم الحركة والجسم[٤].

---

(١) في (ش) و (أ): «الأوّل».

(٢) **انظر** هذه الشبهة في الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٧٤ـ ٧٦، والمطالب العالية: ٤/ ٩٠ـ٩٢، وأبكار الأفكار: ٣/ ٣٤٤، ونهاية المرام: ٣/ ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٣) قوله: «ما» لم يرد في (ش) و (أ).

(٤) **انظر** هذه الشبهة في الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٧٧، والمطالب العالية: ٤/ ٢٠٤ ـ٢٠٥، والأسرار الخفية: ٥٣٣، وكشف المراد: ٢٦٦، ومعارج الفهم: ١٣٧ـ ١٣٨، ومناهج اليقين: ٩٧، ونهاية المرام: ٣/ ١٣٨ ـ ١٣٩، وشرح المقاصد: ٣/ ١٢٥، وشرح المواقف: ٧/ ١٢٨.

الشبهة الرابعة: قالوا: الإيجاد إحسان، فلو لم يكن الله تعالى موجِداً[(١)] في الأزل لكان تاركاً للجود[(٢)] والإحسان مدّةً غير متناهية، وذلك غير جائز[(٣)].

الشبهة الخامسة: قالوا: كلّ محدَثٍ فوجوده مسبوق بإمكان وجوده، وليس إمكان وجوده عبارة عن كونه مقدوراً عليه؛ لأنّا نعلّل كونه مقدوراً عليه[(٤)] بإمكانه في نفسه، والعلّة غير المعلول[(٥)]، فهو إذن أمر آخر. وليس هو معنى معدوماً؛ إذ لا فرق في العقل بين قولنا: «لا إمكان له»، أو «إمكانه لا»، فهو إذن أمر موجود، فيستدعي محلًّا موجوداً سابقاً على الحادث، وذلك مرادنا بالهيولى، ومحالٌ أن تكون حادثة وإلّا لافتقرت[(٦)] إلى مادّة أخرى بالبيان المذكور، ويلزم التسلسل، فإذن هي قديمة. وقد ثبت في أصول الحكمة أنّ الصورة الجسميّة[(٧)] لا تنفكّ عنها، ومنهما يكون وجود الجسم، فيلزم قدم الجسم[(٨)].

---

(١) في (أ): «موجوداً».

(٢) في (أ) و (ص): «للوجود».

(٣) **انظر** هذه الشبهة في الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٧٧، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ٢٢، والمطالب العالية: ٤/ ١٣٧، وأبكار الأفكار: ٣/ ٣٤٤، وأنوار الملكوت: ٣٨، ومناهج اليقين: ٩٨، ونهاية المرام: ٣/ ١٤٥، وشرح المقاصد: ٣/ ١٢٣، وشرح المواقف: ٧/ ٢٣٠، واللوامع الإلهية: ١٥٠.

(٤) قوله: «لأنّا نعلّل كونه مقدوراً عليه» سقط من (أ).

(٥) في (ص): «مغايرة للمعلول».

(٦) في (م) و (ص): «افتقرت».

(٧) قوله: «الجسمية» سقط من (أ).

(٨) **انظر** هذه الشبهة في الإلهيات من كتاب الشفاء: ١٨٦ ـ ١٨٨، وتهافت الفلاسفة: ١١٩ـ١٢٠، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٧٦ ـ٧٧، والمطالب العالية: ٤/ ١٦٩ـ١٧٠، والأسرار الخفية: ٥٣٣، وكشف المراد: ٢٦٥، ومعارج الفهم: ١٣٥ـ١٣٧، ومناهج اليقين: ٩٧ ـ ٩٨، ونهاية المرام: ٣/ ١٣٨، وشرح المقاصد: ٣/ ١٢٤، وشرح المواقف: ٧/ ٢٢٨، واللوامع الإلهيّة : ١٤٩.

والجواب عن [الشبهة] الأولى[1]: أنّا نختار القسم الثاني، وهو أنّ تمام ما به التأثير لم يكن حاصلاً في الأزل.

قوله: «حدوث ذلك المرجّح يستدعي مرجّحاً آخر ويلزم التسلسل»، قلنا: لا نسلّم لزوم التسلسل، ولِمَ لا يجوز أنْ يكون ذلك المرجّح هو مصلحة وحكمة خفيّة عَلِم الله تعالى اشتمال الوقت الذي وُجد فيه العالم عليها لذاته؟ وتلك المصلحة وإنْ كانت حادثة إلّا أنّ حدوثها كان موقوفاً على حدوث حاملها، وهو الوقت المشتمل عليها وتابعاً له، والوقت وإنْ كان حادثاً إلّا أنّ مرجّح وجوده هو غايته[2] المشتمل عليها ـ أعني المصلحة ـ وحينئذٍ تـنقطع المطالبة في المرجّحات[3]، فينقطع التسلسل.

فإنْ قلتَ: المطالبة بعدُ قائمة؛ لأنّ أجزاء الزمان متساوية في تمام الماهيّة فلا يختلف لازمها، وحينئذٍ فاختصاص تلك المصلحة بذلك الوقت دون سائر الأوقات إنْ كان لا لأمرٍ لزم الترجيح بلا مرجّح، أو لأمرٍ فيعود التسلسل.

سلّمنا أنّ التسلسل غير لازم، لكنْ يلزم الدور ممّا قرّرتم؛ وذلك أنّكم جعلتم المرجّح لوجود المصلحة هو الوقت، والمرجّح لوجود الوقت هو المصلحة، وهو دَور.

سلّمناه، لكنْ مع العلم باشتمال ذلك الوقت على تلك المصلحة وحضور المصلحة، إمّا أنْ يكون الترك ممكناً، فلا يكون الداعي كافياً في الترجيح، بل يفتقر

---

(١) في (م): «والجواب عن الأوّل»، وفي (أ): «والجواب الأوّل»، وفي (ص): «والجواب الأولى»، وما أثبتناه ـ عدا المعقوفين ـ من (ح).

(٢) في (ص): «علّته الغائية».

(٣) في (ص): «الرجحان».

إلى أمر آخر، ويلزم التسلسل. أو لا يكون ممكناً، فيكون المؤثّر موجَباً لا مختاراً.

قلتُ: الجواب عن الأوّل: أنّه ليس قبل وجود ذلك الوقت أوقات أخرى ولا حال وجوده حتى يطلب فيها الترجيح في اختصاص تلك المصلحة، وإنّما ذلك حكم الوهم، وحكم الوهم في أمثال ذلك غير مقبول، فإنّ طلب الترجيح والتخصيص في النفي المحض غير معقول[1]، بل يبتدئ وجود زمانٍ أوّلَ مع وجود العالم مشتملٍ على تلك المصلحة لذاته.

وعن الثاني: أنّ الدور إنّما يلزم إذا اتحدت جهتا الترجيح، وههنا ليس كذلك؛ فإنّ الوقت يرجّح حدوث المصلحة من جهة ما هو قابل حامل لها، وهي مرجّحة لحدوثه من جهة ما هي علّة غائيّة له، وعند اختلاف الاعتبارَين لا يلزم الدَّور.

فإنْ قلتَ: إنّها من جهة ما هي علّة غائيّة حاصلة[2] في علم الله تعالى أزَلاً، وحينئذٍ تعود المطالبة بلمّيّة تأخّر الوقت عن علّته[3] تلك.

قلتُ: إنّما علّلنا بتلك العلّة لا مطلق وجود الوقت، بل كونه متأخّراً وحادثاً فقلنا: لِمَ لا يجوز أنْ يكون الله تعالى إنّما أخّره أو أحدثه لعلمه باشتماله بتقدير حدوثه على مصلحة خفيّة؟ وحينئذٍ يكون تأخّره وحدوثه[4] لذلك العلم، فيصير إذن تقدير المطالبة بلمّيّة تأخّره عن علّة تأخّره: «لِمَ تأخّر تأخّره وحدوثه

---

(١) في (ح): «مقبول».

(٢) في (أ): «حاصلة له».

(٣) في (ح) و (أ): «عليّة»، وفي (م): «علّيته»، وما أثبتناه من (ص).

(٤) من قوله: «الجسم» في نهاية الشبهة الثالثة إلى هنا ـ وهو قرابة الأربع صفحات ـ سقط من (ش).

الحاصل عمّا اقتضى تأخّره وحدوثه؟» وقد علمتَ[١] أنّ المطالبة إنّما هي بلمّيّة تأخّره، وقد قلنا إنّه لذلك العلم لا بلمّيّة تأخّر تأخّره.

وعن الثالث: أنّ الترك بالنظر إلى ذاته وإلى القدرة أمر ممكن، وإنّما يجب من جهة الداعي، وذلك لا ينافي الاختيار كما سنبيّنه إنْ شاء الله تعالى.

والجواب عن الشبهة الثانية: أنّ المؤثّريّة أمر إضافيّ يثبت[٢] في العقل عند تعقّل صدور الأثر عن المؤثّر، ولا نسلّم أنّها أمر ثابت في الخارج، وتقسيمها بالمحدَث والقديم من عوارض[٣] وجودها في الخارج، ودليلكم إنْ دلّ فإنّما يدلّ على كون مفهومها مفهوماً[٤] ثبوتيّاً وهو أعمّ من الثبوتيّ في الخارج، لا على كونها ثابتة في الخارج.

فإنْ قلتَ: المعقول من المؤثّريّة إنْ لم يطابق[٥] الخارج كان جهلاً، وإنْ طابق صَدقَ التقسيمُ بالمحدَث والقديم.

وأيضاً فإنّ المؤثّريَة صفة للمؤثّر حاصلة قبل الأذهان، وصفة الشيء يستحيل قيامها بغيره.

فجوابُ الأوّل: أنّ عدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه جهلاً، وإنّما يقتضي ذلك لو حكم بثبوته في الخارج، مع أنّه ليس كذلك، بل إذا حكم بثبوته في العقل فمطابقتُه ثبوتُه في العقل دون الخارج.

---

(١) في (م): «علمنا».

(٢) في (ح): «تثبت»، وفي (م): «ثبتت».

(٣) في (م): «أعراض».

(٤) قوله: «مفهوماً» شطب عليه في (أ)، ولم يرد في (ص).

(٥) في (أ): «إن لم يكن يطابق».

وجواب الثاني: أنّ الحاصل قبل الأذهان هو الشيء الذي بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله إضافة لذلك الشيء إلى غيره، لا الذي يحصل في العقل؛ فإنّ ذلك يستحيل أنْ يوجد قبل وجود العقل.

وعن الشبهة الثالثة: أنّ القَبْليّة إنّما تستلزم وجود الزمان إذا ثبت أنّها أمرٌ موجود في الخارج، ونحن لا نسلّم أنّها أمرٌ ثابت(١) في الخارج(٢).

وبيان هذا المنع من وجوه:

الأوّل: أنّها نسبة، والنِسَب(٣) لا وجود لها في الأعيان كما بيّناه.

الثاني: أنّها صفة للعدم في قولنا: «عدم المحدث قبل وجوده»، وصفة العدم يستحيل أنْ تكون موجودة في الخارج.

الثالث: أنّ الزمان ممكن لذاته، فيمكن اعتبار العدم لذاته بعد وجوده، فلو كان اعتبار القَبْليّة والبَعْديّة مستلزماً لاعتبار وجوده لَما أمكن اعتبار العدم لذاته بعد وجوده، لكنّ التالي باطل، فالمقدّم كذلك(٤).

بيان الملازمة: أنّ اعتبار بَعْديّة عدمه لوجوده يستلزم اعتبار وجوده، فوجب(٥) أن لا يصدق اعتبار عدمه.

وأمّا بطلان التالي؛ فلأنّه ممكن لذاته.

وعن الشبهة الرابعة: متى لا يجوز ترك الإحسان؟ إذا تمّت شرائط وجوده

---

(١) في (ص): «موجود».

(٢) قوله: «ونحن لا نسلم أنها أمر ثابت في الخارج» سقط من (ش) و (أ).

(٣) في (م): «والنسبة».

(٤) في (ص): «فالمقدّم باطل».

(٥) قوله: «فوجب» سقط من (م).

أو إذا لم تتمّ؟ الأوّل مسلّم والثاني ممنوع؛ فلعلّ شرطاً من شرائطه كان مفقوداً في الأزل فتخلّف[١] لتخلّفه كما ذكرناه في الحكمة التي اشتمل عليها حدوث العالم.

وعن الشبهة الخامسة: لا نسلّم أنّ الإمكان صفة وجوديّة[٢]، والفرق بين عدم الإمكان وكون الإمكان معنى عدميّاً ظاهر[٣].

سلّمناه، لكنّه معارَض بما أنّه لو كان ثابتاً لاستلزم وجود الهيولى المستلزم لنفي الجوهر الفرد، لكنّ الجوهر الفرد ثابت كما بيّناه، فالقول بالهيولى باطل، فالقول بكون الإمكان أمراً وجوديّاً باطل[٤]. وبالله التوفيق.

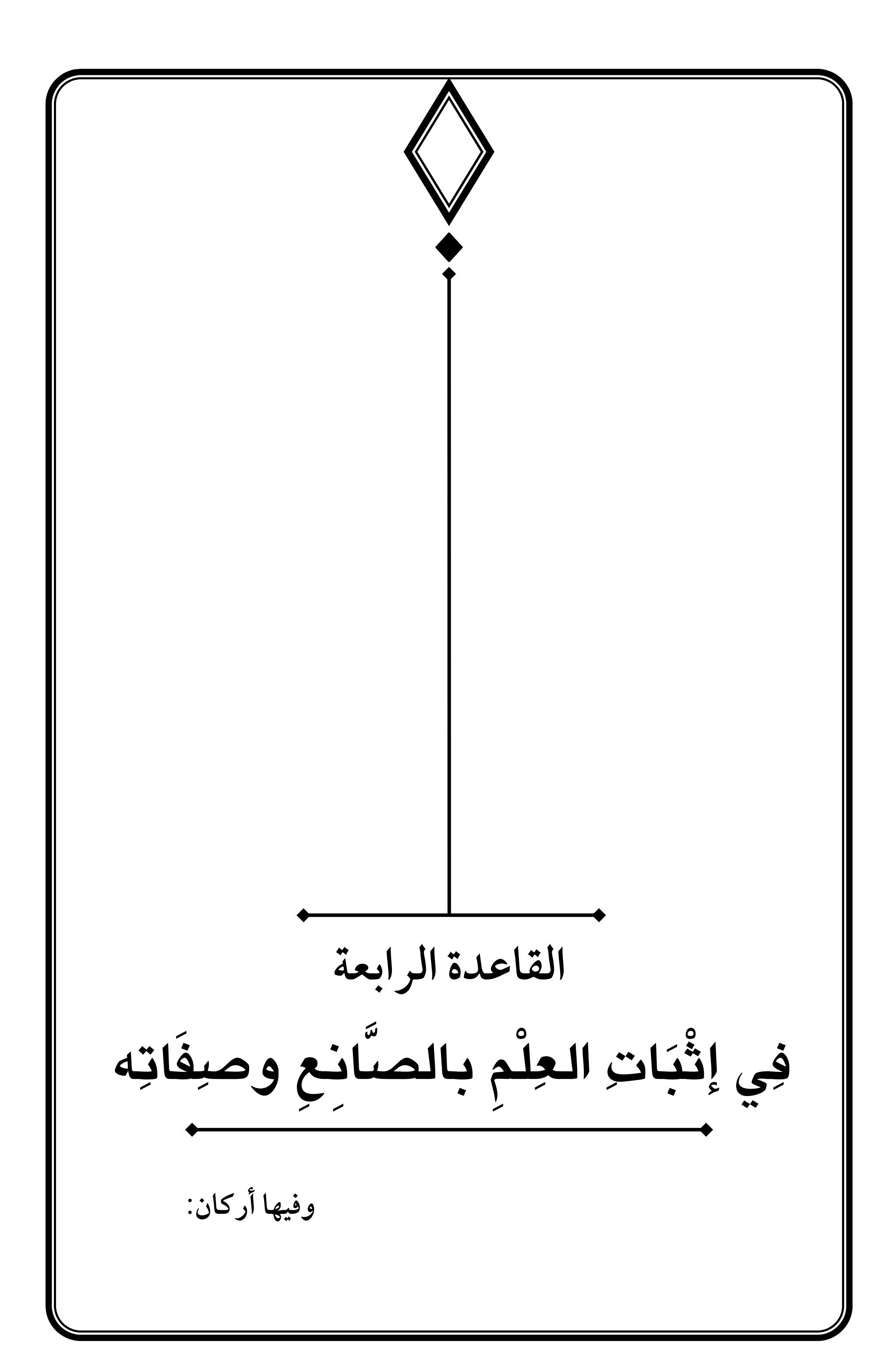
---

(١) في (ح): «فيتخلّف».

(٢) الذي ذهب إلى أنّ الإمكان صفة وجودية هو الشيخ الرئيس، **انظر**: الإلهيات من كتاب الشفاء: ١٨٧. وقد حكاه العلامة عن أكثر الأوائل في نهاية المرام: ١/ ١١٢.

(٣) **انظر**: شوارق الإلهام: ١/ ٣٤٢ وما بعدها.

(٤) **انظر** وجوهاً غيرها في نهاية المرام: ١/ ١١٣ ـ ١٢١.



القاعدة الرابعة

فِي إِثْبَاتِ العِلْمِ بالصَّانِعِ وصِفَاتِه

وفيها أركان:

الركن الأوّل

في إثبات العلم بوجوده

إنّه إمّا أنْ يُستدلّ على ذلك بالإمكان أو بالحدوث، فههنا طريقان:

الطريق[1] الأوّل:

الاستدلال بالإمكان

وتقريره:

أنّ صانع العالم إنْ كان واجباً لذاته فهو المطلوب، وإنْ كان ممكناً لذاته افتقر إلى مؤثّر، فمؤثّره إمّا نفسُه وهو باطل؛ لوجوب تقدّم المؤثّر باعتبارٍ ما على أثره بالضرورة، وامتناعِ تقدّم الشيء بوجهٍ ما على نفسه.

أو غيرُه، فإمّا على سبيل الدَّور وهو باطل؛ لوجوب تقدّم كلّ منهما[2] على أثره، فيلزم تقدّمه على نفسه.

أو على سبيل التسلسل وهو أيضاً باطل؛ لأنّ مجموع تلك الأمور الممكنة

---

(١) قوله: «الطريق» لم يرد في (ص).

(٢) في (م): «كلّ واحد منهما».

ممكنٌ؛ لافتقاره إلى كلّ واحد من أجزائه الممكنة، فيفتقر إذن إلى مؤثّر.

فمؤثّره التامّ إمّا نفسه، أو أمر داخل فيه، أو أمر خارج عنه، أو ما يتركّب عن الأخِيرين.

والأوّل لا مدخل له في التأثير فيه[١]؛ لوجوب تقدّم العلّة أو جزئها بوجهٍ ما على المعلول، وامتناع تقدّم الشيء على نفسه.

والثاني باطل؛ لأنّ المؤثّر التامّ في المجموع لابدّ وأنْ يكون مؤثّراً في كلّ واحد من آحاده؛ وإلّا لكان مؤثّراً إمّا في بعضها فقط فلا يكون مؤثّراً تامّاً في المجموع، وقد فُرض كذلك، هذا خُلْف. أو لا في شيء منها فلا يكون له فيه تأثير أصلاً. وإذا كان كذلك فلو كان المؤثّر في المجموع أمراً داخلاً فيه لزم أنْ يكون ذلك المؤثّر علّة لنفسه، وهو باطل لِما مرّ.

والثالث والرابع يستلزمان المطلوب؛ لأنّ الخارج عن كلّ الممكنات سواء كان تمام المؤثّر لإيجاد مجموعها، أو جزء المؤثّر، لا يكون إلّا واجب الوجود لذاته[٢].

فهذا هو التقدير التامّ لهذا الطريق.

واعلم أنّ هذه الحجّة مع تلخيصنا لها لا تتمّ؛ وذلك أنّا لا نسلّم أنّ العلّة للمركّب لابدّ أنْ تكون علّة أوّلاً لأجزائه، أمّا العلّة الناقصة فظاهرٌ أنّها لا تستلزم المركّب فضلاً أنْ تكون علّة لأجزائه، وأمّا العلّة التامّة له فلا نسلّم أنّها علّة تامّة لأجزائه[٣].

---

(١) قوله: «فيه» سقط من (م).

(٢) **انظر**: النجاة: ٥٦٦ وما بعدها.

(٣) من قوله: «وأما العلة التامة..» إلى هنا سقط من (م).

قوله: «لأنّها إنْ لم تكن مؤثّرة في جميع أجزائه بل في بعضها لا تكون مؤثّراً تامّاً في المجموع»، قلنا: لا نسلّم، فإنّ ذلك مبنيّ على كون المؤثّر التامّ في المجموع مؤثّراً تامّاً في كلّ واحد من أجزائه، وهو أوّل المسألة.

سلّمناه، لكن قوله: «إذا لم يكن مؤثّراً في شيء من أجزاء المجموع لا يكون له فيه تأثير أصلاً»، قلنا: لا نسلّم، وإنّما يلزم ذلك أن لو كان المجموع عبارة عن كلّ واحد من آحاده، وهو ظاهر الفساد، بل نقول من رأس: لا يجوز أنْ تكون العلّة التامّة للمجموع علّة تامّة لشيء من أجزائه؛ وذلك أنّ العلّة التامّة[1] للشيء هي جملة الأمور التي يتوقّف عليها تحقّق ذلك الشيء، ومن جملة ما يتوقّف عليه الشيء كلّ واحدٍ واحد من أجزائه، فكان تحقّق علّته التامّة موقوفاً على تحقّق كلّ واحدٍ واحد من أجزائه، ولا شيء من علل أجزائه بمتوقّف على كلّ واحدٍ واحد[2] من أجزائه؛ وإلّا لتوقّفت على معلولها الذي هو أحد أجزائه، لكنّه متوقّف عليها، فيلزم الدَّور.

فقد ظهر بهذا التقرير فساد هذه المقدّمة، وهي أنّ علّة المركّب لابدّ أنْ تكون علّة أوّلاً لأجزائه، مع كونها مشهورة بين جمهور العلماء[3].

والبرهان المذكور على فسادها ممّا خطر للضعيف مؤلّف هذا المختصر.

والمعتمد في هذه المسألة ما رتّبه أيضاً من البرهان فقال:

لو لم يكن في الوجود موجودٌ واجب الوجود لذاته تنتهي به سلسلة

---

(١) قوله: «التامة» لم يرد في (م).

(٢) قوله: «واحد» الثاني أثبتناه من (ص)، ولم يرد في سائر النسخ.

(٣) **انظر** مثلاً: الإشارات والتنبيهات: ٢٦٨، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ١٢٠، والمطالب العالية: ١/ ١٤٢.

الممكنات الموجودة لكانت الموجودات بآحادها ومجموعها ممكناً، لكنّ التالي باطل، فالمقدّم كذلك[١].

أمّا الملازمة فظاهرة، وأمّا بطلان التالي؛ فلأنّه لو كان كذلك لكان لمجموعها علّة تامّة، وكلّ علّة تامّة يجب أنْ يعتبر في تحقّقها جميع الأمور المعتبرة في تحقّق ماهيّة معلولها على ما سبق بيانه، فوجب إذن أن تكون جميع[٢] الأمور المعتبرة في تحقّق ماهيّة[٣] مجموع الممكنات الموجودة أجزاء من علّته التامّة، أو شرائط في وجودها، لكنّ تلك العلّة ممكنة؛ لتركّبها، وموجودةٌ، فلها علّة تامّة موجودة شأنها كذلك، لكنّ ذلك محال؛ لأنّ تلك العلّة لمّا كانت ممكنة كانت من جملة آحاد الممكنات، فكانت معتبرة في تحقّق معلولها ـ أعني العلّة التامّة لمجموع الممكنات ـ وقد بيّنا أنّ كلّ واحد من أجزاء المعلول معتبر في تحقّق علّته التامّة، فيلزم أنْ تكون تلك العلّة التامّة معتبرةً في تحقّق نفسها؛ لكونها جزءاً من معلولها، فتكون إمّا جزءاً لنفسها أو شرطاً لنفسها[٤] وإنّه محال.

واعترض الإمام نجم الدين القزوينيّ[٥] ـ أدام الله سعادته ـ على هذا

---

(١) في (م): «مثله».

(٢) قوله: «جميع» لم يرد في (م).

(٣) من قوله: «بيانه فوجب..» إلى هنا سقط من (ش) و (أ).

(٤) قوله: «أو شرطاً لنفسها» سقط من (ش) و (أ).

(٥) هو نجم الدين أبو الحسن علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني الشافعي المعروف بدَبيران، أحد الأئمة في المنطق والكلام والحكمة والهيئة، من تلامذة المحقق الطوسي وأساتذة العلامة الحلي، ولد في قزوين عام ٦٠٠هـ، واستدعاه نصير الدين الطوسي إلى مراغة لبناء مرصدها، توفي سنة ٦٧٥هـ، من مصنّفاته (الرسالة الشمسية في المنطق) و(عين القواعد في المنطق والحكمة) و(بحر الفوائد شرح عين القواعد) و(جامع الدقائق في كشف الحقائق) و(حكمة العين) و(المفصّل شرح المحصّل) و(المنصّص شرح الملخّص) و(رسالة في إثبات الواجب).

⬅

البرهان فقال:

أمّا من طريق الجدل فنقول: لو صحّ ما ذكرتم لزم أنْ لا يكون[1] الواجب لذاته موجوداً، وإلّا لكان المجموع الحاصل منه ومن جميع الممكنات ممكناً؛ لافتقاره إلى أجزائه، فله علّة تامّة موجودة مركّبة، إلى آخر ما ذكرتم.

وأمّا من طريق الحلّ فنقول: لا نسلّم أنّ كلّ جزء من أجزاء المعلول جزء من علّته التامّة، وإنّما يلزم ذلك أن لو لم يكن ذلك الجزء هو الجزء الذي إنّما صارت العلّة علّة تامّة للمعلول لكونها علّة لذلك فقط، وأمّا إذا كان ذلك الجزء الذي شأنه ذلك فلا، وإذا جاز ذلك فيجوز أنْ تكون العلّة التامّة لمجموع الممكنات علّة للهيئة الاجتماعيّة فقط التي هي الجزء الصُوريّ، فتلك الهيئة تكون متأخّرة عن تحقّق العلّة التامّة للمجموع تأخّرَ المعلول عن علّته[2] التامّة، واستحال أنْ تكون جزءاً منها؛ وإلّا لتقدّمت عليها وتأخّرت عنها معاً، وإنّه محال بالضرورة.

أجاب ملخِّص البرهان عن المعارضة:

بأنّا لا نسلّم الملازمة، فإنّ حاصل ما ذكرتموه[3] من المتصلة أنّه لو كان واجب الوجود موجوداً لكان المجموع الحاصل منه ومن غيره ممكناً، ومعلومٌ أنّه ليس ذلك الإمكان ولا المجموع الملزوم له بلازمٍ لوجود واجب الوجود؛

= **انظر**: تأريخ الإسلام: ٥٠/ ٢٠٧، وفوات الوفيات: ٢/ ١١٧، والوافي بالوفيات: ٢١/ ٢٤٤، والكنى والألقاب: ٣/ ١٠٠، والأعلام: ٤/ ٣١٥ـ٣١٦.

(١) في (ش) و (أ): «أن يكون».

(٢) في (ح) و (م): «العلة».

(٣) في (ح) و (م): «ذكرتَه».

وإلّا لزم من[١] وجود الجزء وجود الكلّ، أو كون واجب الوجود ممكناً، وكلاهما محال. وذلك بخلاف ما ذكرناه من المتّصلة في البرهان، فإنّ حاصلها يعود إلى استلزام عدم واجب الوجود[٢] لكون الموجودات بأسرها ممكنة، وهو ضروريّ، فظهر الفرق.

وعن المدّعى حلًّا أنْ نقول: قوله: «لا نسلّم أنّ كلّ جزء من أجزاء المعلول جزء من علّته التامّة»، قلنا: قد دللنا عليه. قوله: «وإنّما يلزم ذلك» إلى آخره، قلنا: هذا مبنيّ على أنّ العلّة التامّة لوجود المركّب يجوز أنْ تكون نفسها علّة تامّة لوجود جزء من أجزائه، وقد برهنّا على أنّه لا يجوز ذلك، فليس إنّما تصير العلّة علّة[٣] تامّة له إذا كانت علّة تامّة لبعض أجزائه، بل لا يجوز أنْ تكون علّة تامّة لبعض أجزائه من حيث هي علّة تامّة لوجوده كما بيّناه. وبالله التوفيق.

واعلم أنّ هذا الإمام لمّا وقف على هذين الجوابين اعترف بصحّتهما وسقوط الاعتراض على البرهان المذكور[٤].

---

(١) قوله: «من» سقط من (م).

(٢) في (ح): «عدم واجب في الوجود».

(٣) قوله: «علة» لم يرد في (م).

(٤) من نهاية تقرير الطريق الأوّل إلى هنا لم يرد في (ص)، وورد مكانه:

«وحينئذٍ نقول: إنّ ذلك المؤثّر المركّب منه ومن غيره ممكن لافتقاره إلى كلّ من أجزائه، فله مؤثّر على نفسه تامّ ليس هو نفسه لما مرّ، ولا جزءه الممكن لكون المؤثّر التامّ للمركّب مؤثّراً لأجزائه، فيلزم كون ذلك الجزء مؤثّراً لنفسه ولأجزاء الواجب لذلك أيضاً، وبتقدير تسليمه فالمطلوب حاصل لأنّ علّة المركّب علّة لأجزائه، فيلزم كون ذلك الجزء الواجب علّة للمؤثّر المركّب عنه وبواسطة علّة المعلول وهو مجموع الممكنات، وذلك المطلوب».

الطريق الثاني:

الاستدلال بحدوث الذوات[(١)(٢)]

وتقريره:

أنّ العالم محدَثٌ، وكلّ محدَثٍ فله محدِث.

أمّا المقدّمة الأولى فقد تقدّم بيانها، وأمّا الثانية؛ فلأنّ كلّ محدَث ممكنٌ، وكلّ ممكن فله مؤثّر.

بيان الأولى: أنّ المحدَث هو الذي وُجد بعد العدم، فكانت ماهيّته قابلة للوجود والعدم[(٣)]، وهو المراد بالممكن.

وأمّا الثانية فقد سبق تقريرها.

وأمّا بيان أنّ[(٤)] ذلك المؤثّر المحدِث يجب أنْ يكون واجب الوجود لذاته فيعود إلى الطريق الأوّل[(٥)(٦)].

---

(١) في (ص): «فهو عين المطلوب بالحدوث» بدل عبارة العنوان.

(٢) قال الرازي في المحصل: ٣٣٧: «وهو طريقة الخليل ﷺ في قوله تعالى: ﴿ **لا أُحِبُّ الآفِلينَ**﴾».

(٣) في (ص): «لهما» بدل «للوجود والعدم».

(٤) قوله: «أنّ» سقط من (ص).

(٥) في (ح) و (م): «الأولى».

(٦) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ١٢٤ ـ ١٢٥، والمحصّل: ٣٣٧، والمطالب

وزعم بعض المتكلّمين أنّ المقدّمة الثانية من هذا الدليل[١] وهي قولنا: «كلّ محدَث مفتقر إلى المؤثّر» بديهيّة، من غير نظر إلى كون المحدَث ممكناً[٢]، وهو باطل؛ لأنّه بناءٌ منهم على كون[٣] الحدوث هو العلّة المحوجة إلى المؤثّر، وقد سبق منّا بيان أنّ[٤] الحدوث لا يصلح أنْ يكون علّة الحاجة، ولا جزءاً منها، ولا شرطاً لها، فإذن إنّما تكون بديهيّة باعتبار الإمكان للحادث. وبالله التوفيق.

➥ العالية: ١/ ٢٠٠ ـ ٢٠١، وطوالع الأنوار: ١٦٦، وأنوار الملكوت: ٥٩، وكشف الفوائد: ١٤٥ـ١٤٧.

(١) قوله: «من هذا الدليل» لم يرد في (ص).

(٢) حكي القول ببداهتها عن الكعبي و«طائفة عظيمة من أهل الإسلام» في المطالب العالية: ١/ ٢٠٧، وعن متأخّري المتكلّمين في تلخيص المحصّل: ٢٤٢.

أمّا القائلون بأنّها استدلالية فهم أكثر شيوخ المعتزلة كأبي علي وأبي هاشم كما في الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ١٢٨.

ثمّ القائلون بأنها استدلالية لهم مسلكان في ذلك:

الأوّل: بتوسيط الإمكان كما فعل المصنّف وجماعة.

الثاني: القول بأنّ أفعالنا محدَثة ومحتاجة إلى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لأنّ علّة الاحتياج مشتركة. **انظر**: شرح المواقف: ٧/ ٣.

وانظر الاستدلال على المسلك الثاني في شرح جمل العلم والعمل: ٤٣ ـ ٤٥، والاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٤٩ ـ ٥٢، والتعليق في علم الكلام: ١٤ ـ ١٧، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ١٢٨، ومعارج الفهم: ٢٠١، وشرح المواقف: ٨/ ٢ ـ ٣.

(٣) في (ص): «لو استلزم تعقّلُ الحدوث تعقّلَ الحاجة إلى المؤثّر من دون تعقّل الإمكان لكان..» بدل «بناء منهم على كون».

(٤) قوله: «أنّ» سقط من (أ).

الركن الثاني

في صفاته السَلْبيّة

وفيه[1] أبحاث:

البحث الأوّل:

[في أنّ ماهيّته تعالى مخالفة لسائر الماهيّات]

ماهيّة الله تعالى مخالفة لسائر الماهيّات لعين[2] ذاته[3] المخصوصة، خلافاً لأبي هاشم وأتباعه، فإنّه زعم أنّ الذوات كلّها متساوية في الذاتيّة، ومتخالفة بأحوال هي عليها[4].

لنا وجهان:

الأوّل: أنّ[5] ماهيّته تعالى نفس وجوده، ولا شيء من ماهيّات الممكنات

---

(١) في (ح) و (ش): «وفيها».

(٢) في (ص): «لتميّز».

(٣) ما أثبتناه من (م)، وفي سائر النسخ: «ذاتها».

(٤) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ١٣٨، والمحصّل: ٣٥٧، وكشف المراد: ٤٠٥، وشرح المواقف: ٨/ ١٥، وإرشاد الطالبين: ٢٢٣. ونُسب لجمهور المتكلّمين في المطالب العالية: ١/ ٣١٣.

(٥) قوله: «أنّ» لم يرد في (ص).

كذلك، فماهيّة الله تعالى غير مشاركة لشيء من ماهيّات الممكنات في حقيقتها.

ومقدّمتا هذا الدليل قد سبق تقريرهما[١].

الثاني: لو كانت ماهيّته مساوية لشيء من ماهيّات الممكنات[٢] لكان اختصاصها بها لأجله صار مؤثّراً في وجود العالم إنْ كان لأمرٍ فإمّا لذاته أو للازمها، فيلزم اتصاف سائر الماهيّات بصفات الإلهيّة؛ لوجوب اشتراك متماثلي الذات في جميع مقتضياتها ضرورةً[٣].

وإمّا لغيره، فيكون واجب الوجود محتاجاً في تحقّق صفات الإلهيّة إلى غيرٍ خارجيٍّ عنه[٤]، فكان في صفاته ممكناً معلولاً للغير، هذا خُلْف.

وإنْ كان لا لأمرٍ لزم الترجيح بلا مرجّح، وهو محال.

---

(١) **انظر** على الترتيب: الصفحة: ١٣٢، والصفحة: ١١٩.

(٢) من قوله: «كذلك فماهية الله تعالى..» إلى هنا سقط من (ص).

(٣) في (ص): «في جميع صفاتها».

(٤) في (ص): «إلى غيره».

البحث الثاني:

في كونه تعالى ليس بمتحيّزٍ

وتدلّ عليه وجوه:

الأوّل: لو كان متحيّزاً لم ينفكّ عن الأكوان الحادثة، فيلزم كونه محدَثاً على ما مرّ، وكلّ محدَث ممكن، فالواجب ممكن، هذا خُلْف[١].

الثاني: لو كان متحيّزاً لكان مفتقراً إلى الحيّز، واللازم باطل، فالملزوم كذلك[٢].

أمّا الملازمة؛ فلأنّ المتحيّزَ متعلَّقُ الإشارة الحسّيّة بأنّه ههنا أو هناك، فكان مستلزماً للحاجة إلى الجهة والحيّز ضرورةً.

وأمّا بطلان اللازم؛ فلأنّه لو كان كذلك لكان قيامه في الوجود موقوفاً على وجود الحيّز الممكن الحادث، والموقوف على وجود[٣] الممكن ممكنٌ بذاته، فالواجب لذاته ممكنٌ لذاته، هذا خُلْف[٤].

الثالث: لو كان جسماً لكان مركّباً، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

---

(١) **انظر**: التعليق في علم الكلام: ٥٨، وأنوار الملكوت: ٧٧، وكشف المراد: ٤٠٦، والنافع يوم الحشر: ٥١.

(٢) في (م): «مثله».

(٣) في (م): «الوجود».

(٤) **انظر**: المطالب العالية: ٢/ ٣٩ ـ ٤١.

أمّا الملازمة فظاهرة[1]. وأمّا بطلان اللازم؛ فلأنّه لو كان مركّباً لكان ممكناً على ما مرّ في خواصّ الواجب لذاته، هذا خُلْف[2].

الرابع: لو كان جسماً لكان مساوياً لسائر الأجسام في الحقيقة، وحينئذٍ فاختصاص ذاته بصفات الإلهيّة إنْ[3] كان لذاته أو لشيء من لوازمها وجب أنْ يكون كلّ جسم موصوفاً بها، وهو محال.

وإنْ كان لأمرٍ خارجٍ عن ذاته عارضٍ لها كان مفتقراً في تحقّق صفاته إلى غيرٍ خارجيّ، فكان ممكناً بالذات على ما مرّ، هذا خُلْف[4].

---

(١) إذ الجسم إمّا مركّب من المادة والصورة على رأي الفلاسفة، أو من الجواهر الأفراد على رأي المتكلّمين. **انظر**: أنوار الملكوت: ٧٨، ومناهج اليقين: ٣١٨.

(٢) **انظر**: المطالب العالية: ٢/ ٢٧ ـ ٢٨.

(٣) قوله: «إن» سقط من (أ).

(٤) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ١٤٩ ـ ١٥٠، والمطالب العالية: ٢/ ٢٨ ـ ٣١.

البحث الثالث:

في كونه تعالى ليس بجوهرٍ

الجوهر يقال في عرف العلماء بالاشتراك اللفظيّ على معانٍ[١]:

أحدها: حقيقة الشيء وذاته.

الثاني: الموجود الغنيّ عن المحلّ.

الثالث: الشيء الذي إذا وجد في الأعيان كان لا في موضوع.

الرابع: القابل للصفة.

الخامس: ما يكون مورداً للصفات المتعاقبة.

والجوهر بالمعنى الأوّل والثاني صادق على الله تعالى؛ إذ له حقيقة غنيّة في الوجود عن المحلّ، وغير صادق عليه بالمعنى الثالث؛ إذ وجوده نفس حقيقته[٢] لا

---

(١) ذكر ابن سينا في رسالة الحدود (ضمن تسع رسائل: ٨٧ ـ ٨٨) خمسة معانٍ ليس منها الرابع، وذكر الغزالي في معيار العلم: ٣٠٠ أربعة معانٍ ليس منها الثاني والرابع، وذكر الرازي في المباحث المشرقية: ٢/ ٤٨٠، ٤٨٤ أربعة معانٍ أيضاً ليس منها الأوّل، وذكر نفسه في المطالب العالية: ١/ ٣٥ أربعة معانٍ منها الثالث والخامس وفي: ٢/ ١١٥ أربعة معانٍ منها الثاني أيضاً، وذكر العلّامة في أنوار الملكوت: ٧٨ ـ ٧٩ ثلاثة معانٍ منها الأوّل والثالث.

(٢) أمّا من يقول بأنّ وجوده تعالى زائد على ماهيّته فعنده أنّه تعالى جوهر بهذا المعنى. **انظر**: المباحث المشرقية: ٢/ ٤٨٠، وأنوار الملكوت: ٧٩.

غيرها[1]، ولا بالمعنى الرابع والخامس لِما سنبيّن أنّه ليس له صفة تزيد على ذاته فتقبلها ذاته وتكون معروضة لها.

لكنْ لّما كانت أسماء الله تعالى توقيفيّة، ولم يرد إذْنٌ من الشارع في إطلاق هذا اللفظ عليه، لم يكن إطلاقه في حقّه مطلقاً؛ أمّا بالاعتبارَين الأوّلين فمن جهة اللفظ فقط، وأمّا بالاعتبارات الباقية فمن جهة اللفظ والمعنى معاً.

---

(١) قوله: «لا غيرها» لم يرد في (م).

البحث الرابع:

في[١] أنّه تعالى ليس في مكانٍ ولا جهةٍ ولا حيّزٍ[٢]

خلافاً للكرّاميّة[٣]، فإنّهم اتّفقوا على أنّه تعالى في جهة. ثمّ زعمت الـهَيْصَميّة أنّه فوق العرش في جهةٍ لا نهاية لها، وبينه وبين العرش بعدٌ غير متناهٍ. وزعمت العابديّة أنّ بينهما بعداً متناهياً. وقال بعض الـهيصميّة: إنّه على العرش[٤].

---

(١) قوله: «في» أثبتناه من (ص).

(٢) قال المقداد السيوري في إرشاد الطالبين: ٢٢٩:

«واعلم أنّ نفي الجسميّة عنه [تعالى] مستلزمٌ لنفي الجهة والمكان؛ لأنّهما لا يعقلان إلا للأجسام، فلا وجه لإعادة البحث فيهما، لكن ذُكر عن بعض المتكلّمين تجويز كون المجرّد في جهة ومكان، فاستدعى ذلك إيرادهما».

(٣) هم أتباع أبي عبد الله محمد بن كرّام السجستاني (ـ ٢٥٥هـ)، من أهمّ معتقداتهم أنّ الله جسم كبير، وأنّه محلّ للحوادث، وأنّ مكانه فوق العرش وهو مستوٍ عليه استواءً ماديّاً، وأنّ الإيمان هو التلفّظ بالشهادتين دون الإقرار بالقلب. كانوا قد انتشروا في خراسان، ومن أهمّ فرقهم: (الإسحاقية) أتباع إسحاق بن محمشاد النيسابوري، و(الهيصمية) أتباع محمد بن الهيصم، و(العابدية) أتباع عثمان العابد.

انظر: مقالات الإسلاميين: ١/ ٢٠٥، والفرق بين الفرق: ٢١٥ ـ ٢٢٥، والتبصير في الدين: ١١١ـ ١١٧، والملل والنحل: ١/ ١٠٨ـ ١١٣، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ٦٧، وبحوث في الملل والنحل: ٣/ ٢٠١ ـ ٢٠٣، وعلم الكلام ومدارسه: ١٥٥ ـ ١٨١.

(٤) **انظر**: الملل والنحل: ١/ ١٠٨ ـ ١٠٩، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ١٥٥، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ٣٦، وتلخيص المحصّل: ٢٦٣، وكشف المراد: ٤٠٨، وشرح المواقف: ٨/ ١٩، وإرشاد الطالبين: ٢٢٨.

كما ذهب إليه سائر المجسّمة[(١)].

لنا وجوه:

الأوّل: أنّه[(٢)] لو كان في مكانٍ لم يخْلُ عن الأكوان الحادثة، واللازم باطل، فالملزوم كذلك.

أمّا الملازمة؛ فلأنّ كونه في المكان إنْ كان أوّل كونٍ له فهو كون الحدوث، أو كوناً ثانياً فإمّا في ذلك المكان وهو السكون، أو في غيره وهو الحركة. وعلى التقديرات فهي حادثة، ولا خلوّ للكائن عنها لِما مرّ.

وأمّا بطلان اللازم؛ فلأنّه لو لم يخْلُ عن الأكوان الحادثة لكان حادثاً على ما مرّ أيضاً، وكلّ حادث ممكن، فالواجب ممكن، هذا خُلْف.

الثاني: لو كان في مكان أو جهة أو حيّز لاستحال قيامه في الوجود بدونه، واللازم باطل، فالملزوم كذلك[(٣)].

بيان الملازمة: أنّ كلّ ما كان في الحيّز أو المكان فإنّه لا ينفكّ عن مقدار وحجم[(٤)] وشكل، و[(٥)] كلّ ما كان كذلك استحال استغناؤه في الوجود عن الحيّز

---

(١) أثبت المجسّمة الجهة لله ـ تعالى ـ وقالوا إنّه في السماء على عرشه، **انظر**: الإبانة لابن بطة الحنبلي: ٣/ ١٣٦، ١٦٨، والتوحيد لابن خزيمة: ٢٣١، ٢٥٤، وعقيدة السلف للصابوني: ٢٢.
وهو ما يصرّ عليه السلفية في عصرنا الراهن، حيث أثبتوا الفوقية الذاتية لله ـ تعالى ـ وأنّه في السماء عالٍ على عرشه مستقرّ عليه، **انظر** مثلاً: شرح العقيدة الواسطية للعثيمين: ١/ ٣٧٣ ـ ٤٠٠.

(٢) قوله: «إنّه» سقط من (م).

(٣) في (م): «مثله».

(٤) قوله: «وحجم» سقط (ش) و (أ).

(٥) من قوله: «كل ما كان في الحيّز..» إلى هنا سقط من (ص).

والمكان. والمقدّمتان جليّتان.

بيان بطلان اللازم: أنّه لو كان كذلك لكان قيامه في الوجود موقوفاً على وجود الغير، فكان مفتقراً في وجوده إلى الغير، هذا خُلْف.

الثالث: أنّه ثبت في علم الهيئة والـمَجَسْطي[١] أنّ السماوات والأرض كُرِيّةٌ[٢]، وإذا كانت كذلك كانت الجهة التي فوق رأس من كان ببلاد المشرق بعينها أسفل لمن كان ببلاد المغرب، وبالعكس. فلو كان سبحانه في جهة (فوق) لكان كونُه فوقاً لقومٍ مستلزماً لكونه أسفل لقومٍ آخرين، وذلك ممّا يأباه الخصم وينكره.

احتجّ الخصم بالمعقول والمنقول، أمّا المعقول:

فهو أنّه تعالى لابدّ وأنْ يكون في حيّز وجهة، وكلّ حيّز وجهة له[٣] فهي جهة (فوق).

أمّا المقدّمة الأولى؛ فلأنّه تعالى موجود، وكلّ موجود فإمّا أنْ يكون سارياً في غيره كالعرَض في الجوهر، أو مبايناً له بالجهة، والعلم بهذا الحصر ضروريّ. فالباري تعالى إمّا سارٍ في غيره كالعرَض في الجوهر، أو مباين لغيره بالجهة. والأوّل ظاهر البطلان فتعيّن الثاني، فكان ذا جهة[٤].

---

(١) اسم لعلم الهيئة (علم الفلك)، وبه سمّي الكتاب الذي وضعه بطليموس الحكيم. **انظر**: تاج العروس: ١٠/ ٤٠٧ (مجسط).

(٢) في (أ): «كرويّة».

(٣) قوله: «له» سقط من (ص).

(٤) ذكر هذه المقدّمة الرازي في الأربعين في أصول الدين: ١/ ١٥٢ ونسبها إلى كثير ممن يثبت كونه تعالى في جهة.

وأمّا الثانية فلوجهين:

أحدهما: أنّ جهة (فوق)[1] أشرف الجهات، والباري تعالى أشرف الموجودات، فيختصّ بها للمناسبة العقليّة[2].

الثاني: أنّ[3] الخلق بمجرّد طباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم إلى جهة (فوق) عند الدعاء والتضرّع، وذلك يدلّ على شهادة فطرتهم بأنّ معبودهم في جهة (فوق)[4][5].

وأمّا المنقول:

فهو الآيات الموهمة لإثبات الجهة[6]، كقوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ [7]، وقوله: ﴿**وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ**﴾ [8]، وقوله: ﴿**يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ**﴾ [9][10].

---

(١) قوله: «فوق» سقط من (ص).

(٢) **انظر**: درء تعارض العقل والنقل: ٧/ ٥ ـ ٧.

(٣) قوله: «أنّ» سقط من (ص).

(٤) في (م): «الفوق».

(٥) **انظر** هذا الوجه في التوحيد لابن خزيمة: ٢٥٤، والإبانة للأشعري: ١٠٧، ودرء تعارض العقل والنقل: ٧/ ٥، وشرح العقيدة الواسطية: ١/ ٣٩٢.

(٦) **انظر** بعضاً منها في التوحيد لابن خزيمة: ٢٥٥ ـ ٢٥٨، والإبانة للأشعري: ١٠٥ ـ ١٠٧، ١١٢ـ١١٥، وعقيدة السلف للصابوني: ٢٢ ـ ٢٣، والعرش للذهبي: ١٢ ـ ١٤، والعلو للعلي الغفار للذهبي: ١١ ـ ١٢، وإثبات صفة العلو لابن قدامة المقدسي: ٤٣ ـ ٤٤.

(٧) سورة طه: ٥.

(٨) سورة الأنعام: ١٨، ٦١.

(٩) سورة النحل: ٥٠، وفي (ص) زيادة: ﴿**وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**﴾.

(١٠) من قوله: «وأما المنقول..» إلى هنا سقط من (م).

وجواب الشبهة[١] الأولى: منعُ الحصر في قوله: «كلّ موجود فإمّا أنْ يكون سارياً في غيره كالعرَض في الجوهر، أو مبايناً له بالجهة»، وظاهرٌ أنّ ههنا قسماً ثالثاً في العقل، وهو ما لا يكون سارياً في غيره ولا مبايناً له بالجهة، فلِمَ لا يجوز أنْ يكون الباري تعالى من هذا القسم؟ ودعوى الضرورة في الحصر في القسمين مقابَلٌ بمثله في عدم الحصر فيهما.

وقوله في المقدّمة الثانية: «أشرف الجهات جهة فوق» ساقط من وجهين:

أحدهما: أنّ هذه مقدّمة خطابيّة لا تكفي في إثبات المطالب العلميّة.

الثاني: أنّا بيّنا أنّ فوقيّة الجهة إضافيّة، فإنّها وإنْ كانت فوقاً للبعض فهي تحتٌ بالنسبة إلى بعضٍ آخرين، فلا تكون مستلزمة للشرف المطلق.

وأمّا الاستدلال برفع الأيدي في الدعاء؛ فإنْ دلّ على كون المعبود في جهة (فوق) فليدلّ وضع الجبهة على الأرض على كونه في جهة (تحت)، واللازم باطل، فالملزوم مثله. والملازمة ظاهرة.

وأمّا[٢] **الجواب** عن الظواهر النقليّة؛ فهو أنّ العقل والنقل إذا تعارضا فإمّا أنْ نعمل[٣] بهما معاً وهو جمع بين النقيضين، أو نطرحهما معاً وهو خلوّ عن النقيضين[٤]، أو نرجّح[٥] النقل على العقل وهو باطل؛ لأنّ النقل فرع على العقل، فلو كذّبنا العقل لتصحيح النقل لزم تكذيب العقل والنقل معاً. فتعيّن

---

(١) كذا في جميع النسخ، والمراد: المقدّمة الأولى.

(٢) قوله: «وأمّا» سقط من (م).

(٣) في (م) و (ص): «يُعمل».

(٤) قوله: «النقيضين» سقط من (أ).

(٥) في (م) و (ص): «يُرجّح».

ترجيح العقل على النقل، ثمّ تأويل النقل، أو تفويض علمه إلى الله تعالى[١].

إذا عرفت ذلك فنقول: الدليل العقليّ قد دلّ على امتناع الجسميّة والجهة على الله تعالى، والظواهر النقليّة المذكورة ونحوها مشعرة بثبوتها له، فيجب تأويلها أو تفويضها.

ومن أراد الاستقصاء في تأويلها وضبطها فعليه بكتاب (تأسيس التقديس)[٢] للإمام فخر الدين الرازيّ رحمه الله[٣].

---

(١) هذا القاعدة مسلّمة عند المحقّقين بل تعدّ قانوناً كليّاً عندهم، **انظر** مؤدّاها في الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/١٦٣ ـ ١٦٤، والمحصّل: ٣٦٥، وإرشاد الطالبين: ٢٣١، والنافع يوم الحشر: ٥٢.

وقد صنّف ابن تيميّة الحرّاني (ـ ٧٢٧هـ) كتابه «درء تعارض العقل والنقل» في ردّ هذه القاعدة زاعماً أنّها تصدّ عن الأخذ بكلام الرسول ﷺ ! وبالتالي يجب الأخذ بالظواهر النقليّة وإن كانت مستحيلة عقلاً! **انظر**: درء تعارض العقل والنقل: ١/٢٠.

(٢) ويسمّى أيضاً: «أساس التقديس»، وبهذا الاسم نشره محقّقه د. أحمد حجازي السقّا في القاهرة.

وقد قسّمه الفخر الرازي إلى أربعة أقسام:

الأوّل: في الدلائل الدالّة على أنه تعالى منزّه عن الجسمية والحيّز. وذكر فيه أدلة عقلية وسمعية.

الثاني: في تأويل المتشابهات من الآيات والأخبار.

الثالث: في تقرير مذهب السلف.

الرابع: في بقية الكلام في هذا الباب من حكم المتشابهات، وهل أنّ المجسِّم مشبِّه؟ وهل يُكفَّر؟ وغير ذلك.

وهذا الكتاب صنّفه الرازي ردّاً على ابن خزيمة (محمد بن إسحاق بن خزيمة ـ ٣١١هـ) وكتابه «التوحيد وإثبات صفات الرب» الذي أثبت فيه لله تعالى وجهاً ويدين ورجلين وأذنين وعينين وأنه في السماء.. إلخ.

ثمّ جاء ابن تيمية وانتصر لابن خزيمة رادّاً على الرازي وناقضاً كتابه بكتاب «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» والذي يعرف بنقض التأسيس.

(٣) في (ح) و (ص): «رحمة الله عليه»، وكلا التعبيرين لم يرد في (م).

البحث الخامس:

في أنّه تعالى لا يحلّ في شيء

خلافاً للنصارى وبعض المتصوّفة[١].

لنا: إنّ المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبَعيّة، بحيث لا يتعيّن الحالّ إلّا بتوسّط تعيين محلّه، فإنْ أُريد بحلوله تعالى في غيره هذا المعنى فهو باطل؛ لأنّ واجب الوجود لو كان تعيّنه بواسطة غيره لكان معلولاً لذلك الغير، فكان ممكناً، هذا خُلْف. وإنْ أريد به معنى آخر فلابدّ من بيانه لننظر هل يصحّ إثباته لله تعالى أم لا؟[٢]

---

(١) قال في تلخيص المحصّل: ٢٦١:

«ذهب بعض النصارى إلى حلول الله تعالى في المسيح، وبعض المتصوّفة إلى حلوله في العارفين الواصلين».

وانظر: أنوار الملكوت: ٨٠، وكشف المراد: ٤٠٧، ومناهج اليقين: ٣٢٠، وإرشاد الطالبين: ٢٢٧.

(٢) **انظر**: تلخيص المحصّل: ٢٦١ ـ ٢٦٢، وأنوار الملكوت: ٨٠، ومناهج اليقين: ٣٢١، وإرشاد الطالبين: ٢٢٧، واللوامع الإلهية: ١٥٩ ـ ١٦٠، والنافع يوم الحشر: ٥١.

البحث السادس:

في[1] أنّه تعالى لا يتّحد بغيره

خلافاً للنصارى[2]، وبعض الحكماء السابقين[3]، وبعض المتصوّفة[4].

لنا: إنّ المراد من الاتّحاد إنْ كان هو صيرورة الشيئين شيئاً واحداً ـ كما هو المفهوم من لفظه ـ فهو باطل؛ لأنّ المتّحدين إنْ بقيا موجودين فلا اتّحاد، وإنْ عُدما معاً فالموجود غيرهما فلا اتّحاد أيضاً، وإنْ عُدم أحدهما دون[5] الآخر فلا اتّحاد؛ إذ المعدوم لا يتّحد بالموجود[6].

وإنْ كان المراد به معنى آخر فلابدّ من إفادة تصوّره لننظر[7] فيه.

---

(١) قوله: «في» لم يرد في (ح) و (م).

(٢) حيث قالوا باتحاد الأقانيم الثلاثة: الأب والابن وروح القدس، واتحاد الناسوت باللاهوت، **انظر**: مناهج اليقين: ٣٢٣، وإرشاد الطالبين: ٢٣٨، واللوامع الإلهية: ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٣) هو فرفوريوس القائل باتحاد العاقل والمعقول، **انظر**: تلخيص المحصّل: ٢٦٠، وكشف الفوائد: ٢٢٤، ومعارج الفهم: ٣٦٤، ومناهج اليقين: ٣٢٣، وإرشاد الطالبين: ٢٣٨.

(٤) حيث قالوا بأنّ العارف إذا وصل إلى نهاية مراتبه انتفت هويّته وصار الموجود هو الله وحده، **انظر**: إرشاد الطالبين: ٢٣٨.

(٥) في (ص): «وبقي».

(٦) **انظر**: المحصّل: ٣٦٠، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ٤٢، وكشف الفوائد: ٢٢٤، وكشف المراد: ٤٠٧، ومعارج الفهم: ٣٦٥، ومناهج اليقين: ٣٢٣، واللوامع الإلهية: ١٥٧.

(٧) في (م) و (ص): «ليُنظر».

البحث السابع:

[في أنّ ذاته تعالى ليست محلّاً للحوادث]

لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى، خلافاً للكرّاميّة[1].

لنا: لو حلّ في ذاته شيء من الحوادث لانفعلت ذاته عن ذلك الشيء، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

أمّا الملازمة؛ فلأنّ حلول الشيء في الشيء مشروط بقبوله له وإمكان قبوله المستلزمَين لانفعاله وتأثّره عنه.

---

(١) قال المقداد السيوري في إرشاد الطالبين: ٢٣٢:

«اختلف الناس في هذا المقام ـ أعني اتصافه تعالى بالحوادث ـ فجوّزه الكرّامية على الإطلاق، ومنع منه الأشاعرة والفلاسفة والإمامية على الإطلاق، وأمّا المعتزلة ففصّلوا فقالوا: يمتنع قيام الحوادث بذاته إذا كانت ذواتاً، ويجوز إذا كانت صفات متجددة. ولا يطلقون عليها اسم الحادث كالمريدية والكارهية. وأبو الحسين البصري جوّز قيام الأحكام المتجددة بذاته تعالى كالأمور النسبية».

وقد أنكر الآمدي تجويز الكرّامية قيام كلّ حادث بذاته تعالى، بل خصوص ما يفتقر إليه في الإيجاد والخلق. **انظر**: أبكار الأفكار: ٢/ ٢٠.

وانظر نسبة القول بقيام الحوادث بذاته تعالى إلى الكرّامية في الشامل في أصول الدين: ٥٢٩، ونهاية الإقدام: ١١٤، والمحصّل: ٣٦٥، وكشف المراد: ٤٠٨، والمواقف في علم الكلام: ٢٧٥، وشرح المقاصد: ٤/ ٦٢.

وأمّا بطلان اللازم؛ فلأنّ الانفعال مستلزم للتغيّر[١] المستلزمِ[٢] للإمكان، فلو انفعلت ذاته عن شيء لكان ممكناً، هذا خُلْف[٣].

(١) في (ش): «للغير».
(٢) قوله: «للتغير المستلزم» سقط من (أ).
(٣) قوله: «هذا خلف» لم يرد في (ش) و (أ).

البحث الثامن:

في امتناع الألم واللذّة على الله تعالى

اتّفق المسلمون على عدم إطلاق هذين اللفظين عليه تعالى:

أمّا أوّلاً؛ فلامتناع معناهما عليه، إذ كان المرجع عندهم بالألم إلى الحالة الحاصلة عن تغيّر المزاج إلى الفساد، وباللذّة إلى الحالة الحاصلة عن تغيّر المزاج إلى الاعتدال، سواء كانت الحالتان غنيّتين عن التعريف كما عليه بعض المتكلّمين، أو أنّهما عبارتان عن إدراك متعلّق الشهوة والنفرة[١] كما عليه جمهور المعتزلة[٢]. وإذ[٣] الباري تعالى منزّهٌ عن المزاج فهو منزّه عن توابعه وعوارضه.

وأمّا ثانياً؛ فلعدم الإذن الشرعيّ في إطلاق أحد[٤] هذين اللفظين عليه.

وأمّا الفلاسفة فإنّهم لمّا فسّروا الألم بأنّه إدراك[٥] المنافي، ولم يكن لذاته تعالى منافٍ، لم يصدق إدراك المنافي عليه، فلم يصدق عليه الألم. ولمّا فسّروا اللذّة بأنّها

---

(١) قوله: «والنفرة» سقط من (ش) و (أ).

(٢) **انظر**: تلخيص المحصّل: ١٧١، وإرشاد الطالبين: ٢٣٣.

(٣) في (م): «وإذا»، وفي (ص): «وإذا كان».

(٤) قوله: «أحد» لم يرد في (ص).

(٥) في (ص): «فسّروا الألم بإدراك».

إدراك الملائم أطلقوا عليه لفظ اللذّة[١] ، وعنوا بها علمه بكمال ذاته[٢] .

فلا نزاع معهم إذن في المعنى؛ إذ لكلّ أحد أنْ يفسّر لفظه بما شاء، لكنّا ننازع في إطلاق هذا اللفظ عليه؛ لعدم الإذن الشرعيّ.

---

(١) قوله: «بأنها إدراك الملائم أطلقوا عليه لفظ اللذة» سقط من (م).

(٢) **انظر**: الإلهيات من كتاب الشفاء: ٣٩٧، وعيون الحكمة: ٥٩، والمبدأ والمعاد: ١١٠. وقريب منه في الإشارات والتنبيهات: ٣٤٣، ٣٤٤.

البحث التاسع:

[في أنّ حقيقته تعالى غير معلومة بالكُنْه]

حقيقة الله تعالى غير معلومة لغيره بالكُنْه[١]، خلافاً لجمهور المعتزلة والأشعريّة[٢][٣].

لنا: إنّها غير معلومة بالبديهة وهو بديهيّ، ولا بالنظر؛ لأنّ تعريف الشيء إمّا أنْ يكون بنفسه وهو باطل مطلقاً كما علمت، أو بما يكون داخلاً فيه، أو بما يكون خارجاً عنه، أو بما يتركّب عنهما.

والأوّل والثالث في حقّ الواجب لذاته[٤] محال؛ إذ لا جزء له.

والثاني هو التعريف بالاسم أو الرسم[٥] الناقص، وقد علمت أنّ التعريف

---

(١) هذا رأي الحكماء وضرار من متقدّمي المتكلّمين والغزالي من متأخّريهم، **انظر**: المحصّل: ٤٣٩، ومناهج اليقين: ٣١٢. وحكي في إرشاد الطالبين: ٢٣٩ عن الفلاسفة، والجويني والغزالي من الأشاعرة، وأبي الحسين البصري من المعتزلة، والمحقّقين.

(٢) في (ش) و (أ): «الأشعري».

(٣) **انظر**: المحصّل: ٤٣٩، ومناهج اليقين: ٣١٢، وإرشاد الطالبين: ٢٤٠.

وذكر التفتازاني أنّ المتكلّمين يجوّزون ذلك ولكن يقولون بعدم حصوله، **انظر**: شرح المقاصد: ٤/ ٢١٢.

(٤) في (م) زيادة: «وهو بما يكون داخلاً أو بما يتركّب عنهما». والظاهر أنّه توضيح للعبارة أدرجه الناسخ في المتن.

(٥) في (ش) و (أ): «أو بالرسم».

بالاسم[١] أو الصفة إنّما يفيد تصوّر[٢] أمرٍ ما له ذلك الاسم أو تلك الصفة، فأمّا حقيقة ذلك الشيء فممّا لا يفيده[٣] الاسم أو الصفة. فإذن شيء من أسماء الله تعالى وصفاته التي تعتبرها أذهاننا له لا يوجب تصوّر حقيقته بالكنه.

احتجّ الخصم: بأنّ حقيقة الله[٤] تعالى عين وجوده، ووجوده معلوم، فحقيقته معلومة[٥].

والمقدّمتان قد سبق بيانهما[٦].

جوابه: أنّ الأوسط في هذه الحجّة غير متّحد في المقدّمتين؛ فإنّ وجوده[٧] الذي هو عين حقيقته هو وجوده الخارجيّ الخاصّ، ووجوده المعلوم هو المحمول عليه وعلى غيره بالتشكيك كما سبق بيانه[٨]، وحينئذٍ لا تتمّ الحجّة[٩].

---

(١) من قوله: «الناقص..» إلى هنا سقط من (م).

(٢) قوله: «تصوّر» سقط من (م).

(٣) في (ش) و (أ): «ممّا لا يفيد»، وفي (ص): «فلا يفيده».

(٤) في (ح) و (م): «حقيقته».

(٥) **انظر**: المحصّل: ٤٣٩.

(٦) **انظر** على الترتيب الصفحة: ١٣٢، والصفحة: ١٧٣.

(٧) في (م): «الوجود».

(٨) **انظر** الصفحة: ١٢١.

(٩) نسب هذا الجواب إلى الحكماء في تلخيص المحصّل: ٣١٥، **وانظر**: إرشاد الطالبين: ٢٤٠، واللوامع الإلهية: ١٥٦.

البحث العاشر:

[في أنّه تعالى غير مرئيّ]

إنّه تعالى ليس بمرئيّ بحاسّة البصر، خلافاً للأشعريّة[1].

لنا: المعقول والمنقول، أمّا المعقول فمن وجهين:

أحدهما: أنّ المراد بلفظ الرؤية إمّا حقيقتها ـ أعني الإدراك بحسّ البصر ـ وهو غير صادق عليه تعالى؛ لأنّ ذلك الإدراك مستلزم لإثبات الجهة له تعالى بالضرورة، سواء كان بحصول الشبح في العين المسمّى بالانطباع، أو بخروج

---

(١) **انظر**: الإبانة للأشعري: ٣٥، واللمع للأشعري: ٦١، والإنصاف للباقلاني: ٢٤، وتمهيد الأوائل: ٣٠١، والإرشاد للجويني: ١٦٦، ولمع الأدلة: ١٠١، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ٦٠، ونهاية الإقدام: ٣٥٦، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٢٦٦، والمحصّل: ٤٤١، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ٥٦، وأبكار الأفكار: ١/ ٤٩١، وغاية المرام للآمدي: ١٥٩، وطوالع الأنوار: ١٩١، والمواقف في علم الكلام: ٢٩٩، وشرح العقائد النسفية: ٥١، وشرح المقاصد: ٤/ ١٨١، وشرح المواقف: ٨/ ١١٥.

قال العلامة في كشف المراد: ٤٢٢:

«واعلم أنّ أكثر العقلاء ذهبوا إلى امتناع رؤيته تعالى، والمجسّمة جوّزوا رؤيته لاعتقادهم أنّه تعالى جسم، ولو اعتقدوا تجرّده لم تجز رؤيته عندهم، والأشاعرة خالفوا العقلاء كافة هنا وزعموا أنّه تعالى مع تجرّده تصحّ رؤيته!».

وهو ما أقرّ به الفخر الرازي في الأربعين في أصول الدين: ١/ ٢٦٦ ـ ٢٦٧، والمحصّل: ٤٤١، فراجع.

خارجٍ منها يتّصل بسطح[١] المرئيّ كما يقال من خروج الشعاع، أو على وجه آخر إن أمكن. لكنّ إثبات الجهة له تعالى محال، فالقول برؤيته على الحقيقة محال.

وإمّا مجازها، كما يقال مثلاً: «إنّه الكشف التامّ للعقل» أو نحوه ممّا لا يكون بتوسّط[٢] آلة حسّ البصر، فذلك غير محلّ النزاع[٣].

الثاني: أنّ الباري تعالى ليس بمقابل للرائي ولا في حكم المقابل له، وكلّ مرئيّ بحسّ البصر فإنّه يجب أنْ يكون مقابلاً للرائي أو في حكم المقابل[٤]، ينتج أنّ الباري تعالى ليس بمرئيّ بحسّ البصر[٥][٦].

أمّا المقدّمة الأولى؛ فلأنّ المقابلة أو ما في حكمها ـ كالوجه في المرآة ونحوه[٧] ـ إنّما تصحّ من الجسم ذي الجهة أو ما يقوم به، وقد علمتَ تنزّهه[٨] تعالى عن الجسميّة والجهة ولواحقهما. وأمّا الثانية فضروريّة.

---

(١) في (ص): «بالسطح».

(٢) قوله: «بتوسط» لم يرد في (ش) و (أ)، وفيهما: «بآلة».

(٣) وقد صرّح بهذا الرازي في المحصّل: ٤٤٢.

(٤) من قوله: «وكل مرئيّ..» إلى هنا سقط من (أ).

(٥) من قوله: «فإنه يجب أن يكون..» إلى هنا سقط من (ص).

(٦) **انظر**: الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٧٤ ـ ٧٥، والتعليق في علم الكلام: ٦٣، وأنوار الملكوت: ٨٣، وكشف المراد: ٤١١، ومعارج الفهم: ٣٣٢ ـ ٣٣٣، ومناهج اليقين: ٣٣٤، واللوامع الإلهية: ١٦٣، والنافع يوم الحشر: ٥٧.

وقد قال المحقّق الشريف في شرح المواقف: ٧/ ١٣٩ في معرض ردّه على هذا الدليل بعد قول الإيجي (والجواب منع الاشتراط مطلقاً): «من أنّ الأشاعرة جوّزوا رؤية ما لا يكون مقابلاً ولا في حكمه، بل جوّزوا رؤية أعمى الصين بقّة الأندلس»!

(٧) في (ش) و (أ): «ونحوها».

(٨) في (ح) و (م) و (ص): «تنزيهه».

وأمّا المنقول فمن وجهين:

أحدهما: قوله تعالى: ﴿**لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ**﴾[١].

وجه الاستدلال: أنّ سلب الإدراك البَصَريّ من صفات الجلال والتنزيه لله تعالى، وكلّ ما كان سلْبُه من صفات الجلال والتنزيه لله كان ثبوته لشخصٍ ما في وقتٍ ما نقصاً في حقّ الله تعالى، ينتج أنّ ثبوت الإدراك البصَريّ نقصٌ في حقّ الله تعالى[٢].

أمّا المقدّمة الأولى؛ فلأنّ مقتضى الآية التمدّح بسلب الإدراك البَصَريّ عنه؛ لأنّها في معرض المدح[٣]. وأمّا الثانية فبيّنة بنفسها.

وحينئذٍ يتبيّن أنّ القضيّة سالبة كلّيّة دائمة[٤].

الثاني: قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿**لَنْ تَرَانِي**﴾[٥].

وجه الاستدلال: أنّ كلمة (لن) تفيد نفي الأبد بإجماع أهل اللغة[٦]، فلو

---

(١) سورة الأنعام: ١٠٣.

(٢) من قوله: «ينتج أنّ ثبوت..» إلى هنا سقط من (أ).

(٣) إذ هي واقعة بين مدحين: ﴿**ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ * لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾.

(٤) **انظر**: الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٧٥ ـ ٧٦، والتعليق في علم الكلام: ٦٣ ـ ٦٥، والمسلك في أصول الدين: ٦٧ ـ ٦٨، ومعارج الفهم: ٣٣٦ ـ ٣٣٧، ومناهج اليقين: ٣٣٤، وإرشاد الطالبين: ٢٤٣، واللوامع الإلهية: ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٥) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٦) اتفق الإمامية والمعتزلة على أنّ (لن) تفيد التأبيد، وأنكره الآخرون.

وهذا القول قديم وإن اشتهرت نسبته إلى الزمخشريّ (ـ ٥٣٨هـ)، ففي تفسير السمرقندي (ـ ٣٨٣هـ): ١/ ١٠١ عند قوله تعالى ﴿**ولَنْ يَتَمَنَّوْهُ..**﴾: «وفي هذا الآية دليل أنّ لفظة (لن) لا تدلّ على التأبيد... خلافاً لقول المعتزلة».

⬅

كان الله[١] تعالى ممكن الرؤية بحاسّة البصر لكانت الأنبياء عليهم السلام أَولى الناس برؤيته، لكنّ موسى عليه السلام لا يراه، فغيره كذلك؛ لعدم الفرق، فليس تعالى مرئيّاً بحسّ البصر[٢].

لا يقال[٣]: كلمة (لن) لا[٤] تفيد التأبيد، بدليل قوله تعالى في حقّ أهل الكتاب[٥]: ﴿**وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ**﴾[٦]، مع انقطاع ذلك بقولهم[٧] في النار: ﴿**يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ**﴾[٨].

لأنّا نقول: إنّه مجاز، بدليل سبق الذهن عند إطلاق هذه اللفظة إلى التأبيد دون عدمه، والمجاز وإنْ كان خلاف الأصل إلّا أنّه خير من الاشتراك، كما عُلم ذلك في أصول الفقه[٩].

➥ وعليه فإنّ في ادّعاء المصنّف وآخرين إجماعَ أهل اللغة على هذا القول نظراً، فإنّ هذه المسألة ممّا تابع فيه الاستظهارُ الاعتقاد، فترى من يؤمن برؤية الله ـ سبحانه ـ ينفي القول بإفادة (لن) التأبيد، والعكس بالعكس، فالأولى عدم التعويل على معنى (لن) نفسها، بل على القرائن اللفظية والأدلّة العقلية.

(١) لفظ الجلالة أثبتناه من (ش) و (أ).

(٢) **انظر**: المسلك في أصول الدين: ٦٨، ومعارج الفهم: ٣٣٨، ومناهج اليقين: ٣٣٤ ـ ٣٣٥، وإرشاد الطالبين: ٢٤٣ ـ ٢٤٤، والنافع يوم الحشر: ٥٧.

(٣) **انظر**: الإنصاف للباقلاني: ١٧٢، وأصول الدين للبغدادي: ٩٩ ـ ١٠٠، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٣٠٠، وأبكار الأفكار: ١/ ٥٢٤، وشرح المواقف: ٨/ ١٤٢.

(٤) قوله: «لا» سقط من (ش) و (أ).

(٥) قوله: «تعالى في حقّ أهل الكتاب» لم يرد في (م).

(٦) سورة البقرة: ٩٥.

(٧) في (م): «لقولهم».

(٨) سورة الزخرف: ٧٧.

(٩) **انظر**: المحصول في علم أصول الفقه: ١/ ٣٥٤، ومبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٧٥.

أمّا الخصم فربّما فسّر مراده بالرؤية أوّلاً، ثمّ استدلّ على ثبوتها في حقّه تعالى ثانياً.

أمّا الأوّل؛ فقال فخر الدين الرازيّ ﷺ :

«مرادنا بأنّه تعالى هل يصحّ أنْ يرى: أنّه[١] هل يصحّ أن تحصل لنا حالة من المكاشفة تكون نسبتها إلى ذاته تعالى نسبة الإبصار والرؤية إلى هذه المرئيّات أم لا؟»

ثمّ نبّه على تلك الحالة فقال:

«لا شكّ أنّا إذا[٢] علمنا شيئاً ثمّ رأيناه، فإنّا ندرك تفرقة بين الحالتين، فالحالة الحاصلة المفيدة للتفرقة غير عائدة إلى ارتسام الشبح في العين، ولا إلى خروج الشعاع منها، فهي عائدة إلى حالة أخرى نحن نسمّيها[٣] بالرؤية، وندّعي تعلّقها بذات الله تعالى»[٤].

وأمّا الثاني؛ فقد احتجّوا بالمعقول والمنقول، أمّا المعقول:

فهو أنّ الجوهر والعرَض اشتركا في صحّة الرؤية، ولابدّ لتلك الصحّة من علّة مشتركة، ولا مشترَك بينهما إلّا الوجود والحدوث، لكنّ الحدوث لا يصلح للعلّيّة؛ لأنّه عبارة عن وجودٍ حاصل وعدمٍ سابق، والعدم يمتنع أنْ يكون علّة أو جزءاً من العلّة، فبقي الوجود. والباري تعالى موجود، فوجب أنْ تصحّ رؤيته[٥].

---

(١) قوله: «أنّه» سقط من (ص).

(٢) قوله: «إذا» سقط من (ص).

(٣) في (ص): «نسمّيها نحن».

(٤) المحصّل: ٤٤٢ بتصرّف.

(٥) **انظر**: تمهيد الأوائل: ٣٠٢، وأصول الدين للبغدادي: ٩٨ ـ ٩٩، ولمع الأدلة للجويني: ١٠١ـ١٠٣،

وأمّا المنقول فمن وجوه:

الأوّل: قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿**رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ**﴾[1].

وجه الاستدلال: لو كانت الرؤية ممتنعة عليه تعالى لَما سألها موسى عليه السلام، لكنّه سألها، فلا تمتنع[2].

بيان الملازمة: أنّه لو سألها على تقدير كونها ممتنعة على الله تعالى لكان بعض حثالة المعتزلة أعلم من موسى عليه السلام بما يجوز على الله وما لا يجوز، وهو ظاهر البطلان.

وأمّا أنّه سألها؛ فلأنّه سأل النظر إليه، وليس المراد من[3] النظر ههنا تقليب الحدقة؛ لأنّ ذلك إنّما يكون نحو ذي الجهة، فلو سأله موسى لكان قد[4] أثبت لله

← ونهاية الإقدام: ٣٥٧، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ٥٦، وأبكار الأفكار: ١/ ٤٩٢ ـ ٤٩٤، والمواقف في علم الكلام: ٣٠٢، وشرح المقاصد: ٤/ ١٨٩.

هذا وقد ذكره الرازي ونسبه إلى أصحابه ثمّ ذكر جملة من الاعتراضات الواردة على هذا الوجه واختار التعويل على الدلائل السمعية وفاقاً للماتُريدي.

انظر: الأربعين في أصول الدين: ١/ ٢٦٨ ـ ٢٧٧، وكذا المحصّل: ٤٤٣ ـ ٤٤٦.

(١) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٢) **انظر**: الإبانة عن أصول الديانة للأشعري: ٤١، وتمهيد الأوائل: ٣٠٢ ـ ٣٠٣، وأصول الدين للبغدادي: ٩٩، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ٧٠ ـ ٧١، ونهاية الإقدام: ٣٦٧، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٢٧٧ ـ ٢٧٨، والمحصّل: ٤٤٨، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ٥٦، وأبكار الأفكار: ١/ ٥١٧ ـ ٥١٨، والمواقف في علم الكلام: ٣٠٠، وشرح المقاصد: ٤/ ١٨٢.

(٣) قوله: «المراد من» لم يرد في (ص).

(٤) قوله: «قد» لم يرد في (أ).

جهة ـ تعالى[١] عن ذلك ـ فكان جاهلاً به، فوجب حمله على الرؤية إطلاقاً لاسم السبب على المسبَّب.

الثاني: قوله تعالى: ﴿**انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي**﴾[٢].

وجه الاستدلال: أنّه علّق الرؤية على أمر ممكن، وكلّ معلَّق الوجود على أمرٍ ممكن[٣] فهو ممكن، فالرؤية ممكنة.

بيان الأوّل: أنّه علّقها على استقرار الجبل وهو أمر ممكن. وأمّا الثانية فظاهرة[٤].

الثالث: قوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾[٥].

وجه الاستدلال: أنّ النظر إمّا أنْ[٦] يُحمل على حقيقته وهو توجيه القوّة الباصرة نحو المرئيّ، أو على مجازه وهو إمّا[٧] الانتظار أو الرؤية.

والأوّل باطل؛ لأنّ ذلك إنّما يصحّ في حقّ ذي الجهة، والله تعالى منزّه عنها.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ النظر هنا مقرون بحرف (إلى) وبـ(الوجوه)، ولأنّ الانتظار يكون سبباً للغمّ، والآية مسوقة لبيان النعمة، وذلك مانع من

---

(١) في (ص): «تعالى الله».

(٢) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٣) قوله: «وكل معلق الوجود على أمر ممكن» سقط من (ص).

(٤) **انظر**: الإبانة عن أصول الديانة للأشعري: ٤٣ ـ ٤٤، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٢٨١، والمحصّل: ٤٤٦ ـ ٤٤٧، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ٥٦ ـ ٥٧، وأبكار الأفكار: ١/ ٥١٨، والمواقف في علم الكلام: ٣٠٠، وشرح المقاصد: ٤/ ١٨٢.

(٥) سورة القيامة: ٢٢ ـ ٢٣.

(٦) قوله: «إما أن» سقط من (ص).

(٧) قوله: «إما» سقط من(ص).

حمله على الانتظار.

فتعيّن حمله على الرؤية إطلاقاً لاسم السبب على المسبَّب[١].

والجواب:

أمّا عن تفسيرهم فنقول: إنْ سلّمنا أنّ الحالة المفيدة للتفرقة غير عائدة إلى الانطباع أو إلى خروج الشعاع، لكنْ لِمَ لا يجوز أنْ تكون عبارة عمّا حصل للنفس من زيادة اليقين على العلم الأوّل؟ وذلك أنّ العلم مقول بالتشكيك، لكنّ ذلك مشروط بالانطباع أو اتصال الشعاع بسطح المرئيّ الممتنعَين في حقّ الله تعالى.

وعن معقولهم: لا نسلّم أنّ صحّة الرؤية تستدعي[٢] علّة مشتركة، ولِمَ لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلّتين مختلفتين؟

سلّمناه، لكن لِمَ قلتم: «إنّه لا مشترك بين الجوهر والعرض إلّا الحدوث أو الوجود»؟ ثمّ إنّا نتبرّع بذكر مشترك آخر وهو الإمكان، وهو[٣] وإنْ كان أمراً اعتباريّاً، إلّا أنّ صحّة الرؤية أيضاً اعتباريّة، وتعليل بعض الاعتبارات ببعضها جائز.

سلّمناه، لكن لِمَ قلتم: «إنّ الحدوث لا يصلح للعلّية»؟ قوله: «لأنّ العدم لا يكون جزء العلّة»، قلنا: ليس جزء مفهوم الحدوث هو العدم، بل كون الوجود

---

(١) **انظر**: الإبانة عن أصول الديانة للأشعري: ٣٥ ـ ٤٠، واللمع للأشعري: ٦٣ ـ ٦٤، وتمهيد الأوائل: ٣٠٣، وأصول الدين للبغدادي: ١٠٠، والإرشاد للجويني: ١٨١ ـ ١٨٢، ونهاية الإقدام: ٣٦٩، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٢٩٢، والمحصّل: ٤٤٨، والمواقف في علم الكلام: ٣٠٥.

(٢) في (م): «تستلزم».

(٣) قوله: «وهو» سقط من (م).

مسبوقاً به، وهو أمر اعتباريّ، فلا يمتنع أنْ يكون جزءاً من علّة صحّة الرؤية.

سلّمناه، لكن لِمَ قلتم: «إنّه إذا كان الوجود في الجوهر والعرض علّة لصحّة الرؤية وجب في الباري كذلك»؟ وبيانه: أنّ وجود الباري نفس حقيقته، ووجود الممكنات زائد على ماهيّاتها ـ كما علمتَ ـ فتخالفا، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الأحكام[1].

وعن منقولهم:

أمّا عن الأوّل: فلا نسلّم أنّ موسى عليه السلام سأل الرؤية لنفسه، ولِمَ لا يجوز أنْ يكون سؤالها عن لسان قومه حيث قالوا: ﴿**أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً**﴾[2]، ﴿**لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً**﴾[3].

وممّا يؤيّد هذا الاحتمال ما رُوي أنّهم لمّا سألوه الرؤية أخبرهم بأنّ الله تعالى لا يُرى، فلم يقبلوا، فأجابهم وسأل ليقيم عذره عندهم[4].

فإنْ قلتَ: إضافة السؤال إلى نفسه ومطابقة الجواب بمنعه ممّا يشهد أنّ السؤال كان لنفسه.

قلتُ: تحتمل تلك الإضافة وجهين:

أحدهما: ما روي أنّه عليه السلام لمّا أجابهم إلى سؤالهم قالوا: لا تسأله لنا بل لنفسك ليكون أقرب إلى الإجابة، فإذا رأيتَه رأيناه نحن.

---

(١) **انظر** أوجه الردّ هذه وغيرها في كشف الفوائد: ٢٠٥ ـ ٢٠٦، وكشف المراد: ٤١٣ ـ ٤١٤، ومعارج الفهم: ٣٤١ ـ ٣٤٣، وإرشاد الطالبين: ٢٦ ـ ٢٧.

(٢) سورة النساء: ١٥٣.

(٣) سورة البقرة: ٥٥.

(٤) **انظر** هذه الرواية في التوحيد للصدوق: ١٢١، وعيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/ ١٧٤.

الثاني: لعلّ إضافته إلى نفسه لغرض أنّه إذا مُنع هو من الإجابة كان ذلك أحسم لمادّة سؤالهم للرؤية.

وعن الثاني: لا نسلّم أنّه علّق الرؤية على أمر ممكن. قوله: «علّقها على استقرار الجبل وهو ممكن»، قلنا: متى هو ممكن؟ حالَ[١] النظر إلى ذاته، أو حال النظر إليه وتجلّي الربّ له؟ الأوّل[٢] مسلّم، لكنْ لا نسلّم أنّ الرؤية معلّقة عليه بذلك الاعتبار. والثاني لا ينفعكم؛ إذ الجبل في تلك الحال متحرّك وإلّا لما صار دكّاً، والاستقرار في حال الحركة ممتنع؛ لامتناع اجتماع الحركة والسكون، فكانت الرؤية معلّقة على أمر ممتنع، فكانت ممتنعة.

وعن الثالث: لِمَ لا يجوز أنْ يُحمل النظر هنا على حقيقته، ولا يكون (إلى) حرفَ جرّ[٣]، بل اسماً لواحد الآلاء وهو النعمة؟ أي: ناظرة نعمة ربّها.

سلّمناه، لكنْ لِمَ لا يجوز أنْ يكون (إلى) واحد الآلاء، ويكون النظر هنا بمعنى الانتظار، وقرينة الوجوه لا تمنع من ذلك. قوله: «لأنّ الانتظار يكون سبباً للغمّ»، قلنا: لا نسلّم أنّ كلّ انتظار كذلك[٤]، بل انتظار الخير سبب الفرح والسرور، وههنا كذلك.

سلّمناه، لكنْ لِمَ لا يجوز أنْ يُحمل النظر على حقيقته، ويكون في الآية إضمارٌ تقديره: «إلى ثواب ربّها وجزائه ناظرة»، والإضمار وإنْ كان خلاف الأصل، إلّا أنّ

---

(١) في (م): «في حال».

(٢) قوله: «الأول» سقط من (ص).

(٣) ما أثبتناه من (م)، وفي (ح) و (ش): «ويكون (إلى) لا حرف جرّ». وفي (أ): «ويكون (إلى) حرف جرّ»، بسقوط (لا) من أحد الموضعين. وفي (ص): «ويكون (إلى) في الآية اسماً».

(٤) في (م): «يكون كذلك».

المجاز خلاف الأصل أيضاً، وقد ثبت في أصول الفقه أنّهما في درجة واحدة[١]، وعليكم الترجيح. وبالله التوفيق والعصمة[٢].

---

(١) **انظر**: المحصول في أصول الفقه: ١/ ٣٥٩.

(٢) قوله: «والعصمة» لم يرد في (م).

الركن الثالث

في صفاته الثبوتيّة

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل:

في كونه تعالى قادراً مختاراً

اختلف الناس في معنى كونه تعالى قادراً، فذهب الأقدمون من مشايخ المعتزلة إلى أنّ ذلك عبارة عن كونه على صفة لأجلها يصحّ منه الفعل[1]، وذهب بعض متأخّريهم ومنهم العجاليّ[2] إلى أنّ ذلك عبارة عن حقيقته المتميّزة التي

---

(١) **انظر**: شرح الأصول الخمسة: ١٥١. ونُسب إلى أوائل المعتزلة في كشف الفوائد: ١٥٨، وإلى مشايخهم في مناهج اليقين: ٢٦٢.

وهو ما ذهب إليه السيد المرتضى في الذخيرة في علم الكلام: ٥٧٨، وشرح جمل العلم والعمل: ٤٦، والملخص في أصول الدين: ٧٣، واختاره المقرئ النيسابوري في التعليق في علم الكلام: ١٨.

(٢) هو تقيّ الدين مختار بن محمود العجالي المعتزلي المعروف بتقيّ الدين النجراني، أخذ عن ركن الدين الخوارزمي المعروف بابن الملاحمي، توفي في القرن السابع، من مصنّفاته (الكامل في الاستقصاء في ما بلغنا من كلام القدماء) و (المجتبى في أصول الدين) و (الدرر في أصول الدين).

⬅

تفعل بحسب الدواعي المختلفة[١]، وقال آخرون: إنّه عبارة عن[٢] كونه بحيث إذا شاء فعل وإذا شاء لم يفعل[٣] [٤].

والأصحّ أنّه عبارة عن كونه بحيث إذا شاء فعل وإذا لم يشأ[٥] لم يفعل. وبين هذا المفهوم والذي قبله فرقٌ يدقّ فليُتنبّه له، فربّما لا يحتمل شرحه هذا المختصر.

والفرق بينه وبين الموجَب ـ كالشمس في الإشراق والنار في الإحراق ـ أمران:

أحدهما: أنّ القادر عالم بأثره، والموجَب ليس كذلك.

الثاني: أنّه يصحّ منه مع وجوده أنْ لا يفعل باعتبار ذاته، ولا كذلك الموجَب فإنّه يمتنع منه أنْ لا يفعل.

إذا عرفت ذلك فنقول: مذهبنا أنّه تعالى قادر مختار[٦].

برهانه: أنّه يصحّ منه أنْ لا يفعل إذا لم يشأ، ويصحّ منه أنْ يفعل إذا شاء، وكلّ من كان كذلك كان قادراً مختاراً.

أمّا المقدّمة الأولى؛ فلأنّا لمّا بيّنا أنّ العالم محدَث، فقبل وجود العالم لم يدْعُه الداعي إلى إيجاده فلم يوجده، ودعاه الداعي إلى إيجاده فيما لا يزال فأوجده.

➥ **انظر**: مقدمة تحقيق (الكامل في الاستقصاء) للدكتور السيّد محمد الشاهد. ولم نجد للعجالي ذكراً في كتب التراجم.

(١) **انظر**: الكامل في الاستقصاء للعجالي: ٢١٩.

(٢) قوله: «عن» سقط من (م).

(٣) في (ص): «إذا شاء لم يفعل وإذا شاء فعل».

(٤) **انظر**: المباحث المشرقية: ٢/ ٥١٧. ونُسب إلى المشهور في شرح المقاصد: ٤/ ٨٩.

(٥) في (ش) و (م) و (أ): «وإذا شاء»، وما أثبتناه من (ح) و (ص) وسيأتي في كلام المصنّف.

(٦) قوله: «مختار» سقط من (ش) و (أ).

فوقوع الترك منه أزلاً لعدم الداعي إلى إيجاده، ثمّ وقوع الفعل عنه لتعلّق الداعي به مستلزم لصحّتهما عنه تعالى.

وأمّا الثانية؛ فلأنّا لا نعني بالمختار إلّا من صحّ منه الفعل وعدمه بحسب المشيئة وعدمها.

فإنْ قيل: لا نسلّم أنّ الفعل والترك ممكنان بالنسبة إليه، وبيانه من وجوه[١]:

الأوّل: أنّه إنْ استجمع جميع ما لابدّ منه في المؤثّريّة وجب عنه الفعل، وإن لم يستجمع امتنع منه، والوجوب والامتناع في الفعل ينافيان صحّته.

الثاني: أنّ المُكنة[٢] من الطرفين إمّا[٣] أنْ تحصل حال حصول أحدهما، أو قبل ذلك، والأوّل باطل؛ لأنّ الحاصل منهما حال حصوله واجبٌ[٤] ونقيضه محال. والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ شرطَ الحصولِ في الاستقبال حصولُ الاستقبالِ الممتنعِ الحصول في الحال[٥]، والموقوف على المحال محال، فحصولُه بقيد[٦] كونه في الاستقبالِ الممتنعِ[٧] الحصول في الحال ممتنعٌ[٨]، والممتنع لا يمكن.

---

(١) حُكيت هذه الاعتراضات عن الفلاسفة في المحصّل: ٣٧٥ ـ ٣٧٨، والمطالب العالية: ٣/ ٧٧ ـ ٨٦. وأجيب عنها في كشف المراد: ٣٩٤ ـ ٣٩٥، وشوارق الإلهام: ٥/ ٩٨ـ١٠٧، ولاحظ أيضاً شرح المقاصد: ٤/ ٩٧ ـ ١٠٠.

(٢) في (ش) و (م) و (أ): «الممكنة».

(٣) قوله: «إما» سقط من (ص).

(٤) في (ح) و (م) و (ص): «لأنّ حال حصول أحدهما فالحاصل واجب».

(٥) قوله: «في الحال» سقط من (ص).

(٦) ما أثبتناه من (ح)، وفي سائر النسخ: «يفيد».

(٧) في (ش) و (أ) و (ص): «ممتنع».

(٨) قوله: «ممتنع» سقط من (ص).

الثالث: أنّ الترك عبارة عن البقاء على العدم الأصليّ، والعدم الأصليّ[١] غير مقدور. أمّا أوّلاً؛ فلأنّ القدرة صفة مؤثّرة، والعدم نفي محض فلا يعقل فيه التأثير. وأمّا ثانياً؛ فلأنّه باقٍ مستمرّ[٢]، والباقي غنيّ عن المؤثّر.

والجواب عن الأوّل: أنّ الفعل وإنْ وجب عن الفاعل عند تمام مؤثّريّته، إلّا أنّ ذلك الوجوب بالنظر إلى الداعي، لا بالنظر[٣] إلى القدرة التي يستوي الطرفان بالنسبة إليها في الصحّة، وحينئذٍ لا يكون ذلك[٤] الإيجاب منافياً للاختيار كما علمتَ معناهما.

وعن الثاني: أنّ المُكْنة[٥] من الطرفين حاصلة حال حصول أحدهما وقبله بالنظر إلى القدرة وإمكان الطرفين في ذاتيهما، سواء كان أحد الطرفين واجبَ الوقوع عن الداعي في الحال، أو ممتنعَ الوقوع في الحال لعدم الداعي واجبَ الوقوع[٦] في الاستقبال، فإنّ شيئاً من ذلك لا ينافي المُكنة الحاصلة في الحال بالنظر إلى القدرة وإمكان الأثر[٧] في نفسه.

وعن الثالث: هَبْ أنّ مطلق العدم غير مقدور، فلِمَ قلت: «إنّ العدم المقيّد[٨] ـ أعني عدم الفعل المسمّى بالترك ـ غير مقدور»؟ ولا نسلّم أنّه نفي

---

(١) قوله: «والعدم الأصلي» سقط من (م).

(٢) قوله: «مستمر» لم يرد في (ص).

(٣) قوله: «بالنظر» سقط من (م).

(٤) قوله: «ذلك» سقط من (م).

(٥) في (ش) و (أ): «الممكنة».

(٦) قوله: «واجب الوقوع» سقط من (ص).

(٧) في (ص): «الأمر».

(٨) في (م): «عدم المقتدر».

محض، بل هو عبارة عن عدم الفعل عمّا من شأنه أنْ يفعل.

قوله: «ثانياً أنّه باقٍ كما كان والباقي غنيّ عن المؤثّر»، قلنا: لا نسلّم أنّ الباقي غنيّ[1] عن المؤثّر، وقد سبق تقريره.

تنبيه: اعلم أنّ الفلاسفة ربّما ساعدونا على أنّ الشرطيّتين المذكورتين في الحدّ صادقتان على الله تعالى، لكنّهم يقولون إنّه لا يلزم من صدق الشرطية صدْقُ كلٍّ[2] من جزئيها، فلا يلزم من صدق قولنا: «إنّه إذا لم يشأ يصحّ منه أنْ لا يفعل» صدقُ «أنّه لم يشأ» حتى يلزم صحّة «أنْ لا يفعل»، وحينئذٍ لا يمكن إثبات المُكنة[3] من الطرفين[4].

إلّا أنّا لمّا بيّنا أنّ العالم حادث، ثبت وقوع «أن لا يفعل» لعدم الداعي، فلزمت[5] «صحّة أنْ لا يفعل» كما أشرنا إليه. وحينئذٍ صدقت الشرطيّتان بأجزائهما على الله[6] تعالى، وتحقّقَ الخلاف معهم. وبالله التوفيق.

---

(١) قوله: «غني» سقط من (م).

(٢) في (ص): «كل واحد».

(٣) في (ش) و (م) و (أ): «الممكنة».

(٤) **انظر**: الإلهيات من كتاب الشفاء: ١٧٨ ـ ١٧٩، والمطالب العالية: ٤/ ١٢٢ ـ ١٢٤، وشرح المواقف: ٨/ ٤٩ ـ ٥٠، وشوارق الإلهام: ٥/ ٨٠ ـ ٨١.

(٥) في (م): «فلزم».

(٦) في (ح) و (م) و (ص): «عليه» بدل «على الله».

البحث الثاني:

في كونه تعالى عالماً

اتّفق جمهور العقلاء[١] من المتكلّمين وغيرهم على[٢] أنّه تعالى عالم، إلّا قوماً من الفلاسفة، فإنّ منهم من نفى عنه العلم أصلاً.

لنا: إنّ أفعاله تعالى محكَمة مُتقَنة، وكلّ من كان كذلك فهو عالم[٣].

والمقدّمة الأولى حسّية، والثانية بديهيّة.

لا يقال[٤]: إنْ عنيتَ بالفعل المحكَم ما يشتمل على المصلحة من كلّ وجه

---

(١) في (م): «العلماء».

(٢) قوله: «على» سقط من (م).

(٣) هذا الدليل للمتكلّمين ويسمّى (برهان النظم) وهو غير المذكور دليلاً على وجوده تعالى وإن وافقه في الاسم.

انظر هذا الدليل في شرح جمل العلم والعمل: ٤٧ ـ ٤٨، وتقريب المعارف: ٧٣ ـ ٧٤، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ٥٤ ـ ٥٦، والمحصّل: ٣٨٤ ـ ٣٨٥، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ٤٦ ـ ٤٧، والمطالب العالية: ٣/ ١٠٧ ـ ١٠٨، وكشف الفوائد: ١٦٧ ـ ١٦٨، وكشف المراد: ٣٩٧، ومعارج الفهم: ٢٧٤ ـ ٢٧٥، وشرح المقاصد: ٤/ ١١٠ ـ ١١١، واللوامع الإلهية: ١٩٨ ـ ١٩٩، وشوارق الإلهام: ٥/ ١١٩ ـ ١٢٥.

(٤) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ١٨٨ ـ ١٨٩، والمحصّل: ٣٨٥ ـ ٣٨٩، والمطالب العالية: ٣/ ١٠٨ ـ ١١٦، ومعارج الفهم: ٢٨٠ ـ ٢٨١، ومناهج اليقين: ٢٦٧، وشرح المقاصد: ٤/ ١١١ ـ ١١٢، وشرح المواقف: ٨/ ٦٥ ـ ٦٦.

فلا نسلّم أنّ شيئاً من مخلوقات الله تعالى كذلك، وهو ظاهر؛ لكثرة ما نشاهده[١] في العالم من الشرور. وإنْ عنيتَ به ما يشتمل عليها من بعض الوجوه، فلا نسلّم أنّ ذلك يدلّ على علم الفاعل.

ثمّ هو منقوض بأفعال النائم والساهي، فإنّها قد تشتمل على المصلحة من بعض الوجوه مع عدم شعور فاعله به.

سلّمناه، لكنْ لا نسلّم أنّ الإحكام يدلّ على علم الفاعل. ومستند المنع وجوه[٢]:

أحدها: أنّ الجاهل قد يتّفق منه الإحكام مرّة، وجواز المرّة منه مستلزمٌ لجواز المرار؛ لأنّ حكم الشيء حكم مثله، مع أنّ ذلك الإحكام لا يدلّ على علمه.

وثانيها: أنّ النحل تبني البيت المسدّس المشتمل على الحِكَم[٣] التي لا يهتدي إليها إلّا المهندسون، وكذا بيت العنكبوت المشتمل على الترتيب العجيب والغاية منه، وكذلك باقي الحيوانات تأتي بالأفعال العجيبة التي يعجز عنها كثير من الأذكياء، مع أنّه ليس لشيء منها علم.

سلّمناه، لكنّه معارَض بما أنّ العلم إنْ لم يكن صفةَ كمال وجب تنزيه الله تعالى عنه، وإنْ كان صفة كمال كان تعالى[٤] بدون تلك الصفة ناقصاً بذاته مستفيداً للكمال من غيره، هذا محال.

لأنّا نجيب عن الأوّل: بأنّا نعني به الترتيب العجيب كترتيب الأجرام

---

(١) في (م): «نشاهد»، وفي (ص): «يُشاهد».

(٢) كذا في جميع النسخ، ولكنّ المصنّف ﷺ لم يذكر إلّا وجهين.

(٣) في (ص): «الحكمة».

(٤) في (ح) و (ش) و (أ): «وإن كان كان تعالى»، وفي (ص): «وإن كان صفة كمال كان الله».

العُلْويّة ونَضْدها، والتأليف اللطيف كأجزاء بدن الإنسان موافِقةً لمنافعه، والعلم باستلزام ذلك لعلم الفاعل بديهيّ.

قوله: «هو منقوض بأفعال النائم والساهي»، قلنا: لا نسلّم كونهما غير شاعرين بما يصدر عنهما، نعم لا يكونان شاعرين بشعورهما بذلك.

وعن الثاني: أنّه بديهيّ، ولا نسلّم أنّ الجاهل بالشيء يصدر عنه على وجه الإحكام، بل يكون عالماً به من جهة ما هو محكِمٌ له[١]. وكذلك النحل والعنكبوت وسائر الحيوان لا نسلّم أنّها غير شاعرة بآثارها، بل كلٌّ منها شاعر بما يصدر عنه.

وعن الثالث: أنّ العلم صفة كمال، وسنبيّن في واجب الوجود أنّها نفس ذاته، وحينئذٍ لا يكون مستفيداً للكمال من غيره.

وأمّا المنكرون لكونه تعالى عالماً[٢] فإنّهم لمّا فسّروا العلم بأنّه حصول صورة مساوية للمعلوم في ذات العالم قالوا:

لو كان الله[٣] تعالى عالماً بغيره للزم أنْ تحصل له في ذاته صورة غيره، فتلك الصورة إنْ كانت منه كانت ذاته قابلة وفاعلة لها، فكانت في ذاته جهتا وجوب وإمكان، وقد ثبت أنّه تعالى واجب من جميع جهاته، هذا خُلْف. وإنْ كانت من غيره كان ناقصاً بذاته مستفيداً للكمال من الغير، هذا خُلْف[٤][٥].

---

(١) قوله: «له» سقط من (ش) و (أ).

(٢) هم قدماء الفلاسفة كما في تلخيص المحصّل: ٢٧٩.

(٣) لفظ الجلالة أثبتناه من (ص).

(٤) قوله: «هذا خلف» لم يرد في (ش) و (أ).

(٥) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ١٩٣ ـ ١٩٤، والمباحث المشرقية: ٢/ ٤٩٤ ـ ٤٩٥، وكشف المراد: ٣٩٩ ـ ٤٠٠، ومعارج الفهم: ٢٨٥، ومناهج اليقين: ٢٦٨، وشرح المقاصد: ٤/ ١١٦، وشوارق الإلهام: ٥/ ١٤٢ ـ ١٤٤.

ولو[1] كان عالماً بذاته، مع أنّ العلم يقتضي إضافةً ما بين العالم والمعلوم، لم تُعقل تلك الإضافة له، إلّا أنْ يكون فيه اعتباران متغايران، فتكون فيه كثرة[2]، وقد بيّنا أنّه منزّه عن الكثرة والتركيب، هذا خُلْف[3].

فلهذه الشبهة نفَوا عنه العلم مطلقاً.

وجوابهم: أنّا سنبيّن أنّ علمه تعالى هو[4] نفس ذاته، لا بحصول صورة مساوية للمعلوم في ذاته، وحينئذٍ لا يلزم كونه قابلاً وفاعلاً، ولا كونه مستكملاً بغيره، وكذلك لا تلزمه الكثرة لوجود الإضافة؛ إذ الإضافة أمرٌ تحدثها[5] عقولنا عند الاعتبار. وبالله التوفيق.

---

(١) في (ص): «وإن».

(٢) في (ش) و(م) و(أ): «الكثرة».

(٣) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ١٩٣، والمباحث المشرقية: ٢/ ٤٩٢ ـ ٤٩٤، وأنوار الملكوت: ٩٢، وكشف المراد: ٣٩٨ ـ ٣٩٩، ومعارج الفهم: ٢٨٤، ومناهج اليقين: ٢٦٨، وشرح المقاصد: ٤/ ١١٦، وشرح المواقف: ٨/ ٧١، وإرشاد الطالبين: ١٩٩ ـ ٢٠١، وشوارق الإلهام: ٥/ ١٤٠ ـ ١٤٢.

(٤) قوله: «هو» لم يرد في (ش) و(أ).

(٥) كذا في جميع النسخ، والصحيح: «تحدثه»؛ فإنّ هذه الجملة الفعلية نعت لـ«الأمر» الذي هو خبرٌ لقوله: «الإضافة».

البحث الثالث:

في كونه تعالى حيّاً

اتّفق العلماء على أنّه تعالى حيّ، إلّا أنّهم اختلفوا في معناه، فمن جوّز أنْ تكون له صفة زائدة على ذاته قال: الحياة صفة ثبوتيّة. وهم جمهور الأشعريّة والمعتزلةُ الأقدمون[١][٢].

ومن منع من ذلك ـ وهو أبو الحسين البصريّ ومن تابعه من متأخّري المعتزلة ـ جعلَ ذلك اعتباراً سلبيّاً يلزم ذاتَه في العقل، وفسّره بكونه لا يستحيل أنْ يعلم ويقدر[٣]، وهو سلب ضرورة العدم الصادق على الواجب والممكن. ويقرب منه اعتبار الفلاسفة لهذه[٤] الصفة في حقّه تعالى[٥].

---

(١) في (ح) و (م): «جمهور الأشعرية والمعتزلة الأقدمين» وهو غير بعيد، وفي (ش) و (أ): «جمهور المعتزلة والأشعرية الأقدمين»، وما أثبتناه من (ص).

(٢) حكاه الرازي عن أصحابه الأشاعرة في الأربعين في أصول الدين: ١/ ٢١٨، وعن الجمهور منهم ومن المعتزلة في المحصّل: ٣٩٠. وحكاه العلامةُ عن جمهور المعتزلة في أنوار الملكوت: ٦٤، وعن الأشاعرة وجماعة من المعتزلة في معارج الفهم: ٣٢٠، ومناهج اليقين: ٢٧٤. وحكاه الإيجي عن الجمهور في المواقف في علم الكلام: ٢٩٠. **وانظر** رأي الأشاعرة أيضاً في أبكار الأفكار: ١/ ٤٣٦.

(٣) **انظر**: الفائق في أصول الدين: ٣٦، والكامل في الاستقصاء: ٢١٨ ـ ٢١٩.

(٤) في (ش) و (أ): «بهذه»، وفي (م): «في هذه».

(٥) حكي هذا عن الفلاسفة (الأوائل) في المحصّل: ٣٩٠، وأنوار الملكوت: ٦٤، ومناهج اليقين: ٢٧٤، والمواقف في علم الكلام: ٢٩٠، وإرشاد الطالبين: ٢٠٢.

والحقّ ما ذهب إليه أبو الحسين[١]؛ لِما سنبيّن أنّه تعالى ليس له صفة تزيد على ذاته.

حجّة الأشعريّة[٢]: أنّه لولا اختصاص ذاته تعالى بصفة لأجلها يصحّ أنْ يعلم ويقدر لم[٣] يكن حصول هذه الصحّة[٤] أَولى من لا حصولها[٥].

والجواب: أنّا سنبيّن أنّ علمه تعالى وقدرته نفس ذاته، وحينئذٍ جاز أنْ يكون مجرّد اعتبار ذاته المخصوصة المخالفة لِما عداها كافياً في استلزام اعتبار هذه الصحّة، فلِمَ قلتم إنّه ليس كذلك؟

---

(١) في (ح) زيادة: «رحمه الله»، وفي (ص) زيادة: «البصري رحمه الله».

(٢) في (ش) و (أ): «الأشعري».

(٣) في (ح) و (م) و (ص): «وإلا لم ..»، وقد شطب عليه في (ش).

(٤) في (ح): «الصحة له».

(٥) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٢١٨، والمحصّل: ٣٩٠، والمطالب العالية: ٣/ ٢١٧، وطوالع الأنوار: ١٨٥، وشرح المواقف: ٨/ ٨١.

البحث الرابع:

في كونه تعالى مريداً وكارهاً

اتّفق المسلمون على وصفه تعالى بكونه مريداً وكارهاً، لكن اختلفوا، فالأشعريّة وجمهور المعتزلة أثبتوا الإرادة والكراهة زائدتين على العلم في الشاهد والغائب[١]، وأثبتهما أبو الحسين[٢] ومن تابعه زائدتين عليه في الشاهد دون الغائب[٣] تعالى[٤]، وهو المختار.

وتحقيق الكلام في شرح الإرادة والكراهة: أنّ الإنسان إذا علم أو ظنّ أو توهّم مصلحة له في بعض الأفعال[٥]، فإنّه قد يجد من نفسه شوقاً ينبعث له إلى تحصيله لِما يتخيّل أو يعقل فيه من الملائمة له، وكذلك إنْ علم أو ظنّ فيه مفسدة، فإنّه قد يجد من نفسه انصرافاً وانقباضاً عنه بحسب ما يعقل فيه من المنافاة، فذلك العلم أو الظنّ بالمصلحة هو مرادنا بالداعي، وبالمفسدة هو مرادنا بالصارف، وذلك الشوق والميل الحاصل عنه هو المسمّى بالإرادة، وذلك الانصراف والنفرة

---

(١) **انظر** رأي الأشعرية في الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٢٠٧، والمحصّل: ٣٩١، وطوالع الأنوار: ١٨٦، والمواقف في علم الكلام: ٢٩١.

ورأي المعتزلة في الكامل في الاستقصاء: ٢٨٤ وحكاه عن الجبائيين.

(٢) في (ص) زيادة: «البصري».

(٣) ما أثبناه من (ص)، وفي سائر النسخ: «الباري».

(٤) حكي عنه في الفائق في أصول الدين: ٤٣، والكامل في الاستقصاء: ٢٨٤.

(٥) في (ح): «الأحوال».

عنه هو المسمّى بالكراهة.

أمّا في حقّ الباري تعالى، فلمّا امتنع عليه الظنّ والوهم لم تكنْ دواعيه وصوارفه إلّا علوماً، ولمّا كان الشوق والنفرة من توابع القوى الحيوانيّة لم تصدق الإرادة والكراهة بالمعنى المذكور في حقّه تعالى، فمعنى كونه إذن مريداً هو علمه باشتمال الفعل على المصلحة الداعية إلى إيجاده، ومعنى كونه كارهاً هو علمه باشتماله على المفسدة الصارفة عن إيجاده. وهذان العلمان أخصّ من مطلق العلم.

إذا عرفت ذلك فنقول: كلّ واحد من هذين العِلْمَين يصلح لتخصيص الفعل الممكن بحال دون حال، وكلّ ما يصلح لهذا التخصيص فهو المعنيّ بالإرادة والكراهة.

أمّا الصغرى؛ فلأنّ العلم بالفعل المعيّن[1] المشتمل على المصلحة أو المفسدة المعيّنة مخصِّص ومميِّز له من بين[2] سائر الأفعال[3]، وهو ظاهر.

وأمّا الكبرى؛ فلأنّ الحاجة إلى إثبات الإرادة والكراهة لتمييز[4] بعض الأفعال عن بعض ليخصّها الفاعل بحال دون حال، وإذا كان العلم المخصوص صالحاً لذلك فلا حاجة إلى إثبات أمرٍ زائد[5].

فإنْ قلتَ: هذا مبنيّ على تعليل أفعال الله تعالى برعاية المصالح، ولا نسلّم أنّه تعالى يفعل لغرض.

---

(١) في (ص): «فلأن الفعل» بدل «فلأنّ العلم بالفعل المعيّن».

(٢) قوله: «بين» سقط من (ص).

(٣) في (ص): «العلوم».

(٤) في (ش) و (أ) و (م): «لتميّز».

(٥) في (ش) و (أ): «إلى إثبات أنّ الإرادة أمر زائد».

قلتُ: سنبيّن أنّه تعالى لا يفعل إلّا لغرض.

احتجّ الخصم بأنّه لابدّ للفعل من مخصّص، وليس هو القدرة؛ لاستواء الطرفين بالنسبة إليها[١]، ولا العلم؛ إذ قد يعلم ما لا تتعلّق الإرادة والكراهة به كالممتنع، ولأنّ العلم تابع للمعلوم، والإرادة والكراهة متبوعتان[٢] للمراد والمكروه. وظاهرٌ أنّ السمع والبصر وغيرهما لا يصلح لذلك التخصيص، فلابدّ من أمر آخر هو المسمّى بالإرادة أو الكراهة[٣].

وجوابه: لِمَ لا يجوز أنْ يكون المخصّص هو العلم المخصوص بما في الفعل من المصلحة أو المفسدة؟ قوله: «قد يعلم ما لا تتعلّق الإرادة والكراهة به»، قلنا: بالعلم المطلق لا بالعلم المخصوص الذي بيّناه. قوله: «العلم تابع للمعلوم»[٤]، قلنا: لا نسلّم ذلك مطلقاً، بل[٥] إذا كان العلم مستفاداً من المعلوم في ذاته أو في هيئته المقتضية لكونه مطابقاً له، أمّا إذا لم يكن كذلك فلا.

---

(١) قوله: «إليها» سقط من (ص).

(٢) قوله: «متبوعتان» سقط من (ص).

(٣) **انظر**: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ١٠١ ـ ١٠٢، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨، والمحصّل: ٣٩١ ـ ٣٩٢، والمطالب العالية: ٣/ ١٧٩ ـ ١٨٠، وشرح المقاصد: ٤/ ١٢٩، وشرح المواقف: ٨/ ٨٢ ـ ٨٣.

(٤) من قوله: «قلنا..» إلى هنا سقط من (ص).

(٥) قوله: «بل» سقط من (م).

البحث الخامس:

في كونه تعالى سميعاً بصيراً

اتّفق المسلمون على وصفه تعالى بهما، لكن اختلفوا في معناهما، فذهب أبو الحسين البصريّ والكعبيّ[١] إلى أنّهما عبارتان[٢] عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات، وهو مذهب فلاسفة الإسلام[٣].

وذهب الجمهور من الأشعريّة[٤] والمعتزلة والكرّاميّة إلى أنّهما صفتان

---

(١) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني، متكلّم من أئمّة المعتزلة ورأس طائفة منهم تسمّى الكعبية، أقام ببغداد وأخذ عن أبي الحسين الخيّاط ونصر مذهب البغداديين، عاد إلى بلخ وتوفي بها سنة ٣١٩هـ؟، من مصنّفاته (التفسير) و(تأييد مقالة أبي الهذيل) و(قبول الأخبار ومعرفة الرجال) و(السنة) و(مقالات الإسلاميين) و(أدب الجدل) و(تحفة الوزراء) و(محاسن آل طاهر) و(مفاخر خراسان) و(الطعن على المحدثين).

انظر: تأريخ بغداد: ٩/ ٣٩٢، والأنساب للسمعاني: ٥/ ٨٠، ووفيات الأعيان: ٣/ ٤٥، وسير أعلام النبلاء: ١٥/ ٢٥٥ ـ ٢٥٦، والوافي بالوفيات: ١٧/ ١٧ ـ ١٨، وطبقات المعتزلة: ٨٨ ـ ٨٩، ولسان الميزان: ٣/ ٢٥٥ ـ ٢٥٦، والكنى والألقاب: ٣/ ١١٦، والأعلام: ٤/ ٦٥ ـ ٦٦.

وانظر بشأن الكعبية: الملل والنحل: ١/ ٧٦.

(٢) في (ص): «عبارة».

(٣) حكي عنهم في المحصل: ٣٩٩، وكشف الفوائد: ١٨٥. وحكي عن البغداديين من المعتزلة في الفائق في أصول الدين: ٣٧، والمسلك في أصول الدين: ٤٨.

(٤) في (ش) و (أ): «الأشعري».

زائدتان على العلم[١].

والأوّل هو الحقّ.

لنا: إنّ وصفه تعالى بالسميع والبصير إمّا أنْ يراد به حقيقته اللغويّة، أو مجازه. والأوّل باطل؛ لأنّ حقيقة هذين الوصفين مشروطة بآلَتَي السمع والبصر الممتنعتين عليه تعالى، فتعيّن الحمل على المجاز، فنحن نحملها[٢] على العلم المخصوص إطلاقاً لاسم السبب على المسبَّب، وهو أقوى وجوه المجاز.

فإنْ قلتَ: ليس حمله على العلم أَولى من حمله على مجاز آخر.

قلتُ: هذا المجاز إنّما صرنا إليه لمكان المناسبة، والأصل عدم مجاز آخر. ولأنّ سببيّة السماع والإبصار لحصول العلم ـ مع العلم بخروج حقيقتهما عن الآلة[٣] ـ استلزمت ظنّ إرادة العلم مجازاً، فلا يُدفع ذلك الظنّ باحتمال إرادة مجاز آخر.

احتجّ الخصم بالمعقول والمنقول، أمّا المعقول فمن وجهين:

أحدهما: أنّه تعالى حيّ، والحيّ يصحّ اتّصافه بالسمع والبصر، وكلّ من صحّ اتّصافه بصفة[٤] فلو لم يتّصف بها لاتّصف بضدّها، فلو لم يكن الله تعالى سميعاً بصيراً لاتّصف بضدّيهما[٥]، وهو نقص

---

(١) **انظر** قول الأشاعرة في نهاية الإقدام: ٣٤١، والمحصّل: ٣٩٩ وحكاه فيه عن الكرامية والمعتزلة. **وانظر** قول المعتزلة في شرح الأصول الخمسة: ١٦٩.

(٢) في (ص): «نحمله».

(٣) ما أثبتناه من (م)، وفي سائر النسخ: «الإرادة».

(٤) قوله: «بصفة» سقط من (ص).

(٥) في (ش) و (م) و (أ): «بضدهما»، وفي (ص): «بضدها»، وما أثبتناه من (ح).

محال[١] عليه تعالى[٢].

الثاني: لو لم يكن تعالى سميعاً بصيراً لكان الواحد منّا أكمل منه، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنّ السميع والبصير أكمل ممّن ليس كذلك. وأمّا بطلان اللازم فظاهر[٣].

وأمّا المنقول؛ فقوله تعالى: ﴿**إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى**﴾[٤]، وقوله: ﴿**إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[٥]، ونحوه.

والجواب عن الأوّل: لا نسلّم أنّ حياته تعالى مصحّحة للسمع والبصر، وبيانه: أنّ حياته تعالى مخالفة لحياتنا في الحقيقة، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الأحكام.

سلّمناه، لكنْ متى تقتضي حياته هذه الصحّة؟ إذا لم يكن هناك مانع أو إذا كان؟ الأوّل مسلّم، والثاني ممنوع؛ إذ يجوز أنْ يكون صحّة اتّصافه بالسمع والبصر

---

(١) قوله: «محال» سقط من (م).

(٢) **انظر**: تمهيد الأوائل: ٤٦، والإرشاد للجويني: ٧٢ ـ ٧٣، ونهاية الإقدام: ٣٤١ ـ ٣٤٣، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٢٣٩ ـ ٢٤٢، والمحصّل: ٣٩٩ ـ ٤٠٠، والمطالب العالية: ٣/ ١٩٣، وأبكار الأفكار: ١/ ٤٠٢، والمواقف في علم الكلام: ٢٩٢.

وذكر الرازي ما يرد عليها من معارضات ثم قال في المحصّل: ٤٠١: «فالمعتمد التمسّك بالآيات». ومثله في المطالب العالية: ٣/ ١٩٦. أما صاحب المواقف فعوّل على الإجماع.

(٣) **انظر**: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ١١٠ ـ ١١١، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٢٣٩، والمحصّل: ٤٠٢ ونسبه فيه لبعض أصحابه واستضعفه بقريب مما سيذكره المصنّف في جوابه، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ٤٨.

(٤) سورة طه: ٤٦.

(٥) سورة الإسراء: ١، وسورة غافر: ٥٦.

مشروطاً بحصول آلَتَيْهما الممتنعتين في حقّه تعالى.

سلّمناه، لكنْ لا يلزم من صحّة[١] الاتّصاف بهما وجود[٢] الاتّصاف. قوله: «لو لم يتّصف[٣] بهما[٤] لاتّصف بضدّهما[٥]»، قلنا: لا نسلّم؛ لجواز خلوّ المحلّ عن الشيء وضدّه، كالهواء، فإنّه لكونه جسماً يصحّ اتّصافه بالسواد والبياض مع خلوّه عنهما. نعم، لا يخلو عن الشيء وعدمه، لكنْ لِمَ قلتم: «إنّ عدم السمع والبصر في حقّه تعالى نقص»؟[٦]

وعن الثاني: منع الملازمة. قوله: «السميع والبصير أكمل ممّن ليس كذلك»، قلنا: هو أكمل ممّن يكون من شأنه أنْ يكونا له، أمّا مِنْ غيره فممنوع. ولا نسلّم أنّهما بالمعنى الذي يثبته الخصم كمالان لله تعالى. ثمّ هو معارَض بما أنّ حَسَن الوجه أكمل من قبيحه، فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان أحدنا أكمل منه، وهو محال.

فإنْ قلتَ: هذا من صفات الأجسام، والله تعالى منزّه عنها.

قلتُ: لِمَ لا يجوز أنْ يكون السميع والبصير كذلك؟

وعن أدلّة السمع: أنّ العقل منع من إجرائها على ظواهرها، فوجب تأويلها بالعلم ـ كما سبق ـ أو تفويض علمها إلى الله تعالى كسائر الآيات المشعرة بالتجسيم[٧].

---

(١) من قوله: «اتصافه بالسمع..» إلى هنا سقط من (ص).

(٢) في (ص): «وجوب».

(٣) في (ش) و (أ): «لو لم يكن يتصف».

(٤) في (ص): «بها».

(٥) في (ش) و (م) و (أ): «بضدهما»، وفي (ص): «بضدها»، وما أثبتناه من (ح).

(٦) **انظر** بعض هذه الردود وغيرها في تلخيص المحصّل: ٢٨٨ ـ ٢٨٩، ومناهج اليقين: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٧) في (ح) و (م): «التجسّم»، وفي (ص): «الجسم».

البحث السادس:

في كونه تعالى متكلّماً

اتّفق المسلمون على إطلاق لفظ المتكلّم عليه تعالى، لكن اختلفوا في معناه، فقالت المعتزلة: معناه كونه تعالى خالقاً لأصوات مخصوصة دالّة على معانٍ مخصوصة في محالّ مخصوصة[١] عند إرادته أمراً ليعبّر بها عنه[٢]. وظاهرٌ أنّ كلامه تعالى بهذا التفسير حادث.

وقالت الأشعريّة: إنّه متكلّم بمعنىً قائمٍ بذاته قديمٍ دلّت عليه هذه العبارات الحادثة[٣]. والكلام عند بعضهم لفظ مشترك بين ذلك المعنى والعبارة

---

(١) قوله: « دالّة على معانٍ مخصوصة في محالّ مخصوصة» سقط من (ص).

(٢) **انظر**: شرح الأصول الخمسة: ٥٢٨، والمغني في أبواب التوحيد والعدل (خلق القرآن): ٣ وما بعدها.

وحكي عنهم في الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/٢٤٨، والمحصّل: ٤٠٣، وأنوار الملكوت: ٦٩، وكشف المراد: ٤٠٣، ومعارج الفهم: ٣٠٧، ومناهج اليقين: ٢٨٧، والمواقف في علم الكلام: ٢٩٣.

(٣) **انظر**: الإنصاف للباقلاني: ٦٧، وأصول الدين للبغدادي: ١٠٦، والإرشاد للجويني: ٩٩، ١٠٥، والإشارة إلى مذهب أهل الحق: ١٣٠، والأربعين في أصول الدين للغزالي: ٣٢، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/٢٤٩، والمحصّل: ٤٠٣، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ٥٣، وأبكار الأفكار: ١/٣٥٣، والمواقف في علم الكلام: ٢٩٤، وشرح المقاصد: ٤/١٤٤، وشرح المواقف: ٨/٩٣، ٩٥.

الدالّة عليه، وعند بعضهم حقيقة في المعنى مجاز في العبارة، وعند بعضهم بالعكس[1].

وقالت الحنابلة: إنّه عبارة عن الحروف والأصوات المسموعة مع أنّ كلامه قديم[2].

والحقّ أنّه حقيقة في العبارة دون المعنى المدلول.

لنا: إنّه المتبادر إلى الفهم عند إطلاق لفظ الكلام، دونه[3]، وإذا كان كذلك لم يمكن إطلاق لفظ المتكلّم عليه تعالى بذلك الاعتبار؛ لتنزّهه عن اللفظ المستلزم لإثبات الجوارح له، فوجب إطلاقه عليه باعتبار خلقه للكلام[4] في بعض الأجسام إمّا حقيقةً، أو مجازاً إطلاقاً لاسم المسبَّب على السبب[5].

ولأنّا سنبيّن أنّه تعالى ليس له صفة تزيد على ذاته، فلا يكون الكلام معنى قائماً به كما هو مذهب الأشعريّة.

---

(١) **انظر** هذا التفصيل في شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العزّ الحنفي: ١/ ١٩٨ ـ ١٩٩، وقد نسب الأوّل لبعض المتأخرين من الكلابية، والثاني لابن كلاب ومن اتبعه.

(٢) **انظر**: العقيدة لأحمد بن حنبل: ١٠٧، وعقيدة السلف للصابوني: ١٧ ـ ١٨، والاعتقاد لابن أبي يعلى الفراء: ٢٤.

وحُكي عنهم في شرح الأصول الخمسة: ٥٢٧، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ٥٤، ومعالم أصول الدين: ٦٧، والمواقف في علم الكلام: ٢٩٣، وشرح المقاصد: ٤/ ١٤٤، والنافع يوم الحشر: ٤٥، ٤٦. وقال صاحب المواقف بعد حكاية قولهم: «وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف قديمان**!**».

(٣) أي: دون المعنى المدلول. وفي (م): «أنّ المتبادر... هي دونه» أي العبارة دون المعنى.

(٤) في (ص): «خلق الكلام».

(٥) في (ص): «إطلاقاً لاسم السبب على المسبب» وهو خطأ. وفي حاشية (ح): «قوله (إطلاقاً لاسم المسبب) هو الكلام (على السبب) هو خلق الكلام».

أمّا الأشعريّ فإنّه بيّن مراده من الكلام النفسانيّ أوّلاً، ثمّ استدلّ على إثباته لله تعالى ثانياً، ثمّ بيّن أنّه قديم ثالثاً، ثمّ بيّن كونه واحداً مع أنّه أمر ونهي وخبر واستخبار وغيرها[(١)(٢)].

أمّا الأوّل؛ فقد[(٣)] ثبت أنّ الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنيّة، فإذا نطق أحدنا بخبر فالحكم المدلول عليه بذلك اللفظ ليس نفس الاعتقاد؛ لجواز أنْ يكون الاعتقاد بخلافه، ولا نفس الإرادة؛ لأنّ الخبر يتعلّق بالواجب والممكن، ولا شيء من الإرادة كذلك، فهناك أمر آخر هو مرادنا بكلام النفس، ودليل تسميته كلاماً قول الشاعر:

إنّ الكــــلامَ لفـــــي الفـــــؤادِ وإنّـــــما   جُعــلَ اللســـانُ عــلى الفــؤادِ دلــيلا[(٤)]

وقول القائل: «في نفسي كلام».

وأمّا الثاني؛ فلقوله تعالى: ﴿**وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾[(٥)]، وقوله: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ**﴾[(٦)]، ونحوه.

---

(١) قوله: «وغيرها» لم يرد في (ص).

(٢) **انظر** هذه الأمور الأربعة في الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٢٤٩ ـ ٢٥٢.

(٣) في (ح) و(ص): «فقال قد»، وفي (م): «قال قد».

(٤) ينسب هذا البيت للأخطل النصراني غياث بن غوث التغلبي (ـ ٩٠هـ) شاعر بني أمية، ولم يرد في ديوانه، وقد استدل به الأشاعرة في كتبهم، **انظر** مثلاً: الإنصاف للباقلاني: ١٠٥، والإرشاد للجويني: ١٠٨، ولمع الأدلة له: ٩١، والاقتصاد في الاعتقاد: ١١٧، والمحصّل: ٤٠٨، وأبكار الأفكار: ١/ ٣٩٣، وغاية المرام للآمدي: ٩٧، وشرح العقائد النسفية: ٤١، وشرح المقاصد: ٤/ ١٥٠.

(٥) سورة النساء: ١٦٤.

(٦) سورة النحل: ٩٠.

ووجه الاستدلال: أنّ التكليم والأمر والنهي إمّا أنْ يكون من باب الحقائق والمعاني، أو من باب العبارات. والأوّل هو المطلوب، وأمّا الثاني فتلك العبارات لابدّ وأنْ تكون دالّة على معانٍ، وليست نفس الاعتقادات والإرادات لِما سبق، فهي إذن صفة أخرى لله تعالى.

وأمّا الثالث؛ فلأنّ ذلك المعنى لو كان محدَثاً لكان إمّا قائماً بذاته تعالى فيكون محلًّا للحوادث وهو محال، وإمّا بغيره ومن المحال أنْ تقوم صفة الشيء بغيره، أو لا في محلّ فيقوم العرَض في الوجود بلا محلّ، هذا محال. فثبت أنّه صفة قديمة[١].

وأمّا الرابع؛ فلأنّ المرجع بالأمر إلى الإخبار عن لحوق العقاب على الترك، وبالنهي إلى الإخبار عن لحوق العقاب على الفعل، وكذا في سائر أصناف الكلام[٢].

وأمّا الحنابلة فاستدلّوا على أنّ كلامه هو الحروف والأصوات: بأنّ كلامه مسموع، ولا مسموع إلّا الحرف والصوت[٣]، فكلامه ليس إلّا الحرف والصوت[٤].

أمّا الصغرى؛ فلقوله تعالى: ﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى**

---

(١) قد استبعد الرازي في المطالب العالية: ٣/ ٢٠٤ كون الكلام صفة قديمة، فراجع.

(٢) هذا الرأي ـ أي رجوع الأمر والنهي إلى الإخبار ـ للفخر الرازي ذكره في كتابه الأربعين في أصول الدين: ١/ ٢٥٢. وقد ضعّفه التفتازاني في شرح المقاصد: ٤/ ١٦٣.

(٣) في (أ) و (ص): «الحروف والأصوات»، وفي (م): «الحروف والصوت».

(٤) قوله: «فكلامه ليس إلا الحرف والصوت» سقط من (ص).

﴿يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾[١]، وأمّا الكبرى فظاهرة.

ثمّ أثبتوا كونه قديماً بأنّه لو كان حادثاً لكان إمّا قائماً بذاته، أو بغيره، أو لا في محلّ، والأقسام الثلاثة باطلة لِما[٢] مرّ.

والجواب عن المقام الأوّل للأشعريّة: لِمَ لا يجوز أنْ يكون ذلك[٣] المعنى من قبيل العلوم[٤]؟ فإنّ الصور الذهنيّة إمّا تصوّرات أو كيفيّات تلحقها كالتصديق ونحوه، وهي من أقسام العلم عندنا، فلا نسلّم إطلاق[٥] لفظ الكلام عليها حقيقة، اللهمّ إلّا بوضع عُرفيّ أشعريّ[٦]، وليس كلامنا فيه.

وأمّا البيت فلا نسلّم صحّة نقله عن الأخطل، وإنْ سلّمناه فلا نسلّم أنّ[٧] قوله حجّة، ولأنّه يقتضي أنْ يُسمّى الأخرس متكلّماً؛ لحصول ذلك المعنى في نفسه[٨].

---

(١) سورة التوبة: ٦.

(٢) في (م): «كما».

(٣) قوله: «ذلك» سقط من (ص).

(٤) في (م): «المعلوم».

(٥) قوله: «إطلاق» سقط من (ص).

(٦) في (م): «أو شرعي».

(٧) قوله: «أنّ» سقط من (ش) و (أ).

(٨) قال ابن أبي العزّ الحنفي في شرح العقيدة الطحاوية: ١/ ١٩٩ ـ ٢٠٠:

«وأما من قال إنه معنى واحد واستدلّ عليه بقول الأخطل:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فاستدلال فاسد، ولو استدلّ مستدلّ بحديث في الصحيحين لقالوا هذا خبرُ واحد! ويكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول والعمل به! فكيف وهذا البيت قد قيل إنه موضوع منسوب إلى الأخطل وليس هو في ديوانه؟! وقيل إنما قال: (إن البيان لفي الفؤاد..) وهذا أقرب إلى الصحة. وعلى تقدير صحته عنه فلا يجوز الاستدلال به؛ فإن النصارى قد ضلّوا في معنى الكلام،

وعن الثاني: أنّها من باب العبارات، وهي دالّة على معانٍ هي عندنا من قبيل العلوم[١] كما مرّ.

وعن الثالث: أنّا سنبيّن أنّه تعالى ليس له صفة تزيد[٢] على ذاته في الخارج حتى توصف بالقدم أو الحدوث، ولأنّ التقسيم مبنيّ على وجود صفة تُغاير العلم، والخصم لم يثبت ذلك.

وعن الرابع: أنّ الأمر والنهي والخبر مفهومات مختلفة الحقائق بالضرورة، فدعوى اتّحادها مكابرة. نعم، قد يشترك الأمر والنهي في استلزام الخبر، لكنّ ذلك لا يوجب اتّحادها في الحقيقة.

وجواب الحنابلة: أنّ كونه حرفاً وصوتاً يستلزم حدوثه بالضرورة. ثمّ على تقدير كونه حرفاً وصوتاً لِمَ لا يجوز أنْ يقوم بغيره وإن اشتقّ له منه صفة؟ ولا امتناع في ذلك.

← وزعموا أن عيسى عليه السلام نفس كلمة الله، واتحد اللاهوت بالناسوت! أي : شيء من الإله بشيء من الناس! أفيستدل بقول نصرانيّ قد ضلّ في معنى الكلام على معنى الكلام ويترك ما يعلم من معنى الكلام في لغة العرب؟! وأيضاً: فمعناه غير صحيح؛ إذ لازمه أنّ الأخرس يسمّى متكلّماً لقيام الكلام بقلبه وإن لم ينطق به ولم يسمع منه».

(١) في (م): «المعلوم».

(٢) في (ش): «زائدة»، وفي (أ):«تزيد زائدة».

البحث السابع:

في كونه تعالى مدرِكاً

هل هو زائد على اعتبار العلم له أم لا؟ اختلف العلماء في ذلك، فذهب الجبّائيّان[١] والمرتضى[٢] والأشعريّ إلى كونه زائداً عليه[٣]، وأباه أبو

---

(١) هما أبو علي وابنه أبو هاشم المعتزليان، وقد مرّت ترجمة أبي هاشم في الصفحة: ١٢٢، وستأتي ترجمة أبي علي في الصفحة: ٣٣٩.

(٢) هو السيّد الشريف المرتضى علم الهدى ذو المجدين أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد ابن موسى بن إبراهيم بن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، الموسوي البغدادي، نقيب الطالبيين وابن نقيبهم، إمام أئمّة العراق وزعيم الطائفة غير مدافَع، كان فقيهاً متكلّماً أديباً شاعراً شريفاً مهيباً معظّماً، ولد عام ٣٥٥ هـ، وتتلمذ مع أخيه الشريف الرضي عند الشيخ المفيد حتى صار مرجع الإمامية والذابّ عن حوزتهم، وتقلّد الزعامتين الدينية والدنيوية، حضر مجلسه جهابذة العلماء أمثال شيخ الطائفة الطوسي وسلّار الديلمي وأبي الصلاح الحلبي والقاضي ابن البرّاج وأبي الفتح الكراجكي، توفي سنة ٤٣٦ هـ ودفن في داره في بغداد ثم نقل إلى مشهد الحسين عليه السلام ودفن مع أبيه وأخيه بجوار جدهم إبراهيم، من مصنّفاته (الشافي في الإمامة) نقض فيه كتاب الإمامة من المغني للقاضي عبد الجبار و(الذخيرة في علم الكلام) و(شرح جمل العلم والعمل) و(الملخص في أصول الدين) و(الغرر والدرر) المعروف بالأمالي و(الذريعة إلى أصول الشريعة) و(تنزيه الأنبياء) و(الانتصار) و(الناصريات) و(ديوان شعر).

انظر: رجال النجاشي: ٢٧٠ ـ ٢٧١، وفهرست الشيخ الطوسي: ١٦٤ ـ ١٦٥، ومعالم العلماء: ١٠٤ـ ١٠٦، وخلاصة الأقوال: ١٧٩، وأمل الآمل: ٢/ ١٨٢ ـ ١٨٥، والدرجات الرفيعة: ٤٥٨ـ ٤٦٦، والكنى والألقاب: ٢/ ٤٨٠ ـ ٤٨٤، وأعيان الشيعة: ٨/ ٢١٣ ـ ٢١٩، والأعلام: ٤/ ٢٧٨، ومعجم رجال الحديث: ١٢/ ٤٠٠ ـ ٤٠٤.

(٣) حكي عنهم وعن محمود الخوارزمي في معارج الفهم: ٣٢٣. **وانظر** رأي السيد المرتضى في شرح

الحسين البصريّ[١].

والحقّ أنّه زائد على العلم في الاعتبار العقليّ، غير زائد عليه في الخارج.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ الإدراك قدر مشترك بين إدراك الحسّ والعقل وكالجنس لهما، فكان أعمّ من العلم في الاعتبار العقليّ وزائداً عليه.

وأمّا الثاني؛ فلأنّا سنبيّن أنّه تعالى لا صفة له تزيد على ذاته في الخارج.

احتجّ المثبتون بأنّا نعلم ما لا ندرك كالمعدومات، وندرك ما لا نعلم كإدراك النائم قرص البراغيث مع أنّه لا يعلمه[٢].

واحتجّ النفاة بأنّ كونه مدرِكاً إنْ كان هو كونه عالماً فهو المطلوب، وإنْ كان غيره فإمّا أنْ يكون عبارة عن الإحساس، وهو باطل؛ لاستحالة الحواسّ عليه تعالى. أو عن أمر آخر، وهو غير معقول[٣].

وجواب الأوّل: لا نسلّم أنّ المعدومات غير مدرَكة لنا؛ فإنّ المفهوم المتعارف من الإدراك هو لحوق العقل أو الحسّ للمعقول أو المحسوس، وهو بهذا الاعتبار صادق على المعدومات. ولا نسلّم أنّا ندرك ما لا نعلم. ولا نسلّم أنّ النائم لا يعلم قرص البراغيث، نعم، قد لا يعلم علمه بذلك، وليس كلامنا فيه.

وعن الثاني: أنّا بيّنا أنّ الإدراك أعمّ من العقليّ والحسّيّ، فكان معقولاً زائداً عليهما.

← جمل العلم والعمل: ٥٣. واختار هذا الرأي أيضاً المقرئ النيسابوري في التعليق في علم الكلام: ٣٩، ٤٠.

(١) حكي عنه في معارج الفهم: ٣٢٣، وعنه وعن الكعبي في إرشاد الطالبين: ٢٠٦.

(٢) **انظر**: شرح جمل العلم والعمل: ٥٣، والتعليق في علم الكلام: ٤٠.

(٣) **انظر**: معارج الفهم: ٣٢٣، وإرشاد الطالبين: ٢٠٦ ونُسب الاحتجاج فيهما إلى أبي الحسين.

البحث الثامن:

في أنّه تعالى قادر على كلّ مقدور

خلافاً للجبّائيَّينِ والبلخيّ[١] والنظّام وعبّاد الصيمريّ[٢] [٣].

لنا وجهان[٤]:

أحدهما: إنْ صحّ أنْ يكون تعالى قادراً على كلّ مقدور وجب أنْ يكون[٥] كونُه قادراً كذلك، والملزوم حقّ، فاللازم حقّ.

بيان الملازمة: أنّه تعالى واجب الوجود من جميع جهاته، فكلّ ما يصحّ له فواجب أنْ يجب له، ويكفي في تحقّقه ذاته.

---

(١) هو الكعبي المارّة ترجمته في الصفحة: ٢٢٧.

(٢) في (ش) و (م) و (أ): «الضميري».

(٣) هو أبو سهل عبّاد بن سليمان بن عليّ الصيمري البصري المعتزلي، متكلّم من أصحاب هشام بن عمرو الفوطي، له آراء تفرّد بها منها السببية الذاتية بين اللفظ والمعنى، من مصنّفاته (إنكار أن يخلق الناس أفعالهم) و(تثبيت دلالة الأعراض) و(إثبات الجزء الذي لا يتجزأ) وكتاب (الأبواب) الذي نقضه أبو هاشم الجبّائي.

انظر: فهرست ابن النديم: ٢١٥، وسير أعلام النبلاء: ١٠/ ٥٥١ ـ ٥٥٢، وطبقات المعتزلة: ٧٧.

(٤) **انظر**: معارج الفهم: ٢٣٨ ـ ٢٤٢، والوجه الثاني في كشف المراد: ٣٩٦، وإرشاد الطالبين: ١٨٧ ـ ١٨٨.

(٥) قوله: «أن يكون» لم يرد في (ص).

وأمّا حقّيّة[١] الملزوم؛ فلأنّ المصحّح لذلك هو الإمكان، وهو قائم في كلّ مقدور.

الثاني: أنّه تعالى إنْ كان قادراً على بعض المقدورات وجب أنْ يكون قادراً على كلّها[٢]، لكنّ الملزوم حقّ، فاللازم حقّ.

بيان الملازمة: أنّ ما لأجله صحّ أنْ يكون البعض مقدوراً ـ وهو الإمكان ـ قائم في الكلّ على سواء، ونسبة قدرته إلى الكلّ على سواء، فلو اختصّت قادريّته بالبعض دون البعض لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجّح، وهو محال.

وأمّا بيان حقّيّة[٣] الملزوم فقد سبق.

أمّا المشايخ[٤] فقد منعوا من كونه تعالى قادراً على أعيان أفعال العباد، وحجّتهم أنّه لو قدر على ذلك لصحّ مقدور بين قادرَين، واللازم باطل، فالملزوم مثله[٥].

أمّا الملازمة فظاهرة، وأمّا بطلان اللازم؛ فلأنّ أحدهما إذا أراد الفعل وكرهه الآخر فليس وقوعه بإرادة المريد أَولى من عدم وقوعه بكراهة الكاره، فإمّا أنْ يقع أو لا يقع فيكون ترجيحاً بلا مرجّح، أو يقع ولا يقع فيجتمع النقيضان.

---

(١) في (ش) و (أ) و (ص): «حقيقة».

(٢) في (ص): «عليها» بدل «على كلّها».

(٣) في (أ) و (ص): «حقيقة».

(٤) أي: الجبائيّان.

(٥) **انظر**: الفائق في أصول الدين: ٨٤، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٣٤١ ونسبه للبصريين من المعتزلة، والمحصّل: ٤٢٠ ـ ٤٢١، وأنوار الملكوت: ٨٨، ومعارج الفهم: ٢٥٥ ـ ٢٥٨ ونسبه لجماعة من المعتزلة، ومناهج اليقين: ٢٦٦، والمواقف في علم الكلام: ٢٨ ـ ٢٨ ونسبه للجبائية، وشرح المقاصد: ٤/ ١٠٤، وإرشاد الطالبين: ١٩٢ ـ ١٩٣.

وأمّا البلخيّ فإنّه[١] منع من كونه قادراً على مثل فعل العبد، وحجّته أنّ فعْل العبد إمّا طاعة أو سفَه وعبَث، وهي ممتنعة على الله تعالى[٢].

وأمّا النظّام فزعم أنّه تعالى لا يقدر على فعل[٣] القبيح، وحجّته أنّه لو قدر على ذلك لقُدّر وقوعه منه؛ إذ كلّ ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، لكنّ وقوعه منه[٤] يستلزم الجهل والحاجة المحالين عليه تعالى، والمستلزم للمحال محال، فوقوعه منه محال، فهو غير مقدور له[٥].

وأمّا عبّاد[٦] فزعم أنّ ما علم الله تعالى وجوده وجب وما علم عدمه امتنع، والواجب والممتنع غير مقدورَين[٧].

وجواب الأوّلَين: لا نسلّم امتناع مقدور بين قادرين. قوله: «إذا أراد

---

(١) في (ص): «فقد».

(٢) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٣٤٠، والمحصّل: ٤٢٠، وأنوار الملكوت: ٩١، ومعارج الفهم: ٢٥٤ ـ ٢٥٥، ومناهج اليقين: ٢٦٥، والمواقف في علم الكلام: ٢٨٤، وشرح المقاصد: ٤/ ١٠٣، وإرشاد الطالبين: ١٩١ ـ ١٩٢.

(٣) قوله: «فعل» لم يرد في (م).

(٤) قوله: «منه» سقط من (م).

(٥) **انظر**: شرح الأصول الخمسة: ٣١٣، والمغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير): ١٢٧ وقد حكي فيهما عن النظام والأسواري والجاحظ، والفائق في أصول الدين: ١٢٥، والتعليق في علم الكلام: ٨٣، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٣٤٠، والمحصّل: ٤١٨، وأنوار الملكوت: ٨٩ ـ ٩٠، ومعارج الفهم: ٢٤٧ ـ ٢٤٨، ومناهج اليقين: ٢٦٤، والمواقف في علم الكلام: ٢٨٤، وشرح المقاصد: ٤/ ١٠٢ ـ ١٠٣، وإرشاد الطالبين: ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٦) في (ص) زيادة: «الصيمري».

(٧) **انظر**: المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير): ١٢٧ ـ ١٢٨، والمحصّل: ٤١٩، وأنوار الملكوت: ٩٠ ـ ٩١، ومعارج الفهم: ٢٥٠، ومناهج اليقين: ٢٦٥، وشرح المقاصد: ٤/ ١٠٣، وإرشاد الطالبين: ١٨٩ ـ ١٩٠.

أحدهما الفعل» إلى آخره، قلنا: يقع بإرادة المريد، والكراهة إنّما تعارض الإرادة في القادر الواحد، أمّا أنّها تعارض إرادة قادر آخر فممنوع.

وجواب البلخيّ: أنّ كون الفعل طاعة وسفهاً وعبثاً صفات تعرض للفعل بالنسبة إلى العبد، فلِمَ قلتَ إنّ ذلك يمنع من كون ذات الفعل مقدورة؟

وجواب النظّام: أنّه إنّما لا يلزم من فرض وقوع الممكن محال بالنظر إلى ذاته، ولكنْ لِمَ قلتَ إنّه كذلك مطلقاً؟ فإنّا نقول: إنّه ممتنع الوقوع منه[1] نظراً إلى عدم الداعي، وذلك لا يمنع من كونه مقدوراً.

وهذا هو الجواب عن حجّة عبّاد؛ إذ الفعل وإنْ وجب أو امتنع نظراً إلى العلم فلا يمنع ذلك كونه ممكناً مقدوراً لذاته. وبالله التوفيق.

---

(١) قوله: «منه» سقط من (ص).

البحث التاسع:

في كونه تعالى عالماً بكلّ معلوم

خلافاً للفلاسفة وبعض المتكلّمين.

لنا: إنّه تعالى إنْ صحّ أنْ يكون عالماً بكلّ معلوم وجب كونُه كذلك، لكنّ المقدَّم حقّ، فالتالي مثله.

بيان الملازمة: ما سبق في كونه قادراً على كلّ مقدور.

بيان حقّيّة[١] المقدّم[٢]: أنّ المصحّح لذلك هو الحياة، وقد ثبت أنّه تعالى حيّ، فصحّ كونه عالماً بكلّ المعلومات؛ لاستواء نسبة هذه الصحّة إليها.

أمّا الفلاسفة فقد علمتَ أنّ منهم من أنكر كونه تعالى عالماً بذاته، ومنهم من أنكر كونه عالماً بغيره، وقد سبق تقرير شبههم والجواب عنها.

ومنهم من أنكر كونه عالماً بالجزئيّات على الوجه الجزئيّ المتغيّر، وإنّما يعلمها من حيث هي ماهيّات معقولة[٣].

---

(١) في (م) و (ص): «حقيقة».

(٢) في (ش) و (أ): «الملزوم».

(٣) **انظر**: الإشارات والتنبيهات: ٣٣٢ ـ ٣٣٣، والنجاة: ٥٩٣، والمباحث المشرقية: ٢/ ٤٩٨.
وحكي عنهم في الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ١٩٤، والمحصّل: ٤١٢، والمطالب العالية: ٣/ ١٥١، وتلخيص المحصّل: ٢٩٥، وأنوار الملكوت: ٩٣، وكشف الفوائد: ١٧١، وشرح المقاصد: ٤/ ١٢١، وشرح المواقف: ٨/ ٧٤، والنافع يوم الحشر: ٣٩.

وحجّتهم: أنّه لو علم كون زيد جالساً في هذه الدار، فبعد خروجه منها إنْ بقي علمُه الأوّل كان جهلاً، وإنْ زال لزم التغيّر.

ولأنّ واجب الوجود ليس بزمانيّ ولا مكانيّ، وليس إدراكه بالآلة، وكلّ مدرِك لجزئيّ[1] زمانيّ من حيث هو متغيّر يجب أنْ يكون كذلك، فواجب الوجود لا يدرك الجزئيّ من حيث هو متغيّر.

وجواب الأوّل: أنّ علمَه تعالى نفسُ ذاته كما سنبيّن، والتغيّر إنّما يقع في الإضافات والاعتبارات التي تحدثها عقولنا له[2] بحسب كلّ معلوم متغيّر، فلِمَ قلتم[3] إنّ ذلك يوجب التغيّر في ذاته؟[4]

وجواب الثاني: بمنع الكبرى.

---

(١) في (ش) و (م) و (أ): «بجزئي»، وفي (ص): «لجزء»، وما أثبتناه من (ح).

(٢) قوله: «له» لم يرد في (ص).

(٣) في (ص): «فلا نسلّم».

(٤) قال العلامة في مناهج اليقين: ٢٧٠:

«والذي ذهب إليه متقدّمو المعتزلة كأبي علي وأبي القاسم وأبي الحسين جواز التغيّر في ذلك»، ثمّ ذكر تفصيل قولهم والردّ عليه فراجع. **وانظر** أيضاً: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ١٩٤ وما بعدها.

وأمّا المتكلّمون فمنهم من زعم أنّه تعالى لا يعلم الجزئيّات إلّا بعد وقوعها، وإنّما يعلم قبل ذلك ماهيّاتها، وهو المنقول عن هشام بن الحكم[(١)(٢)].

---

(١) الناقل هو أبو القاسم الكعبي كما في الفائق في أصول الدين: ٨٦، ومناهج اليقين: ٢٧١.

وقال الشيخ المفيد حول هذه النسبة في كتابه أوائل المقالات: ٥٥:

«ولسنا نعرف ما حكاه المعتزلة عن هشام بن الحكم في خلافه [أي علمه تعالى بكل معلوم]، وعندنا أنّه تخرّص منهم عليه، وغلط ممن قلّدهم فيه فحكاه من الشيعة عنه، ولم نجد له به كتاباً مصنّفاً، ولا مجلساً ثابتاً، وكلامه في أصول الإمامة ومسائل الامتحان يدلّ على ضدّ ما حكاه الخصوم عنه».

ثم نسب القول بعدم تعلّق علمه تعالى بالمعدوم إلى الجهم بن صفوان من المجبّرة وهشام الفوطي من المعتزلة.

ونسبه إليهما أيضاً الرازي في المطالب العالية: ٣/ ١٦٥.

فترى الخصوم جرّوا هذه النسبة من هشام الفوطي إلى هشام بن الحكم، أو لعلّهم وجدوها مسندة إلى هشام مجرّداً فظنّوه ابن الحكم!

هذا وقد وسّع الأشعري التهمة وعمّمها لغاليّة الشيعة في كتابه مقالات الإسلاميين: ٢/ ١٦٠، قال: «وقال عامة الروافض إلّا شرذمة قليلة: إنّ الله سبحانه لا يعلم ما يكون قبل أن يكون!».

وليت شعري من أين جاء بهذا ومصنّفات الشيعة تصرّح بخلافه؟! وروايات أهل البيت عليهم السلام تكذّبه!

فمنها: صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال: «سمعته يقول: كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه». (الكافي: ١/ ١٠٧، وتوحيد الصدوق: ١٤٥)

ومنها: رواية ابن حازم عن الصادق عليه السلام: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال: لا، من قال هذا فأخزاه الله، قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس في علم الله؟ قال: بلى قبل أن يخلق الخلق». (الكافي: ١/ ١٤٨، وتوحيد الصدوق: ٣٣٤)

وغيرهما كثير يجده المتتبّع في المجاميع الحديثية.

ومن هنا قال العلّامة المجلسي في البحار: ٤/ ٨٧:

«ثمّ اعلم أنّ من ضروريات المذهب كونه تعالى عالماً أزلاً وأبداً بجميع الأشياء كلّياتها وجزئياتها من غير تغيّر في علمه تعالى».

(٢) هو أبو محمد هشام بن الحكم الكندي مولاهم الكوفي، ويعرف بالشيباني أيضاً لنزوله محلّة بني شيبان في الكوفة وقيل بل كان مولى هؤلاء، مولده الكوفة ومنشأه واسط وتجارته بغداد وسكنها

وحجّته: أنّه لا شيء من الجزئيّات قبل وجوده بمتميّز عن غيره؛ لكون المعدوم نفياً محضاً[١]، وكلّ معلوم متميّزٌ عن غيره، فلا شيء من الجزئيّات بمعلوم[٢].

وجوابه: منع الصغرى، فإنّا نميّز بين الجزئيّات المشخّصة[٣] قبل وجودها[٤]، كتمييز الكاتب لجزئيّات كلمات يريد كَتْبَها[٥]. نعم، لا تكون متميّزة في الخارج، لكنْ إذا كان مراده ذلك التميّز[٦] لم يتّحد الأوسط.

➥ آخر أيامه، كان جهمياً ثم استبصر على يد الإمام الصادق عليه السلام وصار من خاصة أصحابه على صغر سنّه، ثم من خواص الإمام الكاظم عليه السلام، وفيه مدائح جليلة منهما عليهما السلام، كان ذكياً حاضر الجواب وممن فتق الكلام في الإمامة وهذّب المذهب بالنظر، له مباحثات مشهورة مع المخالفين مفحماً لهم وقاطعاً لحججهم، فنسب له خصومه مقالات باطلة حسداً له، قيل إنّ وفاته سنة ١٩٩هـ، له أصل ومصنفات كثيرة منها (علل التحريم) و(الفرائض) و(الإمامة) و(الدلالة على حدث الأجسام) و(الرد على الزنادقة) و(الرد على أصحاب الطبائع) و(التدبير في الإمامة) و(إمامة المفضول) و(الوصية والرد على منكريها) و(الرد على المعتزلة في أمر طلحة والزبير) و(الألطاف) و(المجالس في التوحيد).

انظر: رجال النجاشي: ٤٣٣ ـ ٤٣٤، وفهرست الشيخ الطوسي: ٢٥٨ ـ ٢٥٩، ومعالم العلماء: ١٦٣، وخلاصة الأقوال: ٢٨٨ ـ ٢٨٩، ورجال ابن داود: ٢٠٠، وأعيان الشيعة: ١٠/ ٢٦٤ ـ ٢٦٥، والكنى والألقاب: ١/ ٣٧ ـ ٣٨، والأعلام: ٨/ ٨٥، ومعجم رجال الحديث: ٢٠/ ٢٩٧ ـ ٣٢٣.

(١) قوله: «لكون المعدوم نفياً محضاً» سقط من (ص).

(٢) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ١٩٩، والمحصّل: ٤١٢ ـ ٤١٣، والمطالب العالية: ٣/ ١٧٣.

(٣) قوله: «المشخّصة» لم يرد في (ص).

(٤) في (ص): «وقوعها».

(٥) في (ح) و (م): «كتبتها».

(٦) في (م): «التمييز».

ومنهم من أنكر كونه عالماً بما لا نهاية له[(١)].

وحجّتهم: أنّ المعلوم متميّز عن غيره، وكلّ متميّز عن غيره متناهٍ، فالمعلوم متناهٍ. ولأنّه لو لم تتناهَ المعلومات[(٢)] لم تتناهَ العلوم[(٣)]، لكنّ اللازم باطل، فالملزوم مثله.

أمّا[(٤)] الملازمة؛ فلأنّ العلم بكلّ معلوم يُغاير العلم[(٥)] بالآخر.

وأمّا بطلان التالي؛ فلأنّه يلزم أنْ تكون في ذاته علوم موجودة غير متناهية. هذا محال[(٦)].

والجواب عن الأوّل: منع الكبرى، فإنّ غير المتناهي متميّز عن المتناهي مع أنّه لا يلزم تناهيه.

وعن الثاني: نمنع الملازمة. قوله: «لأنّ[(٧)] العلم بكلّ معلوم يغاير العلم بالآخر»، قلنا: سنبيّن أنّ علمَه تعالى نفسُ[(٨)] ذاته، فلا تعدّد فيه إذن، وإنّما يقع التعدّد والتغاير في نسب أذهاننا له إلى كلّ معلوم، وتلك النسب غير متناهية عند

---

(١) قوله: «له» سقط من (ص).

(٢) في (ص): «لو لم تكن المعلومات متناهية».

(٣) في (أ) و (ص): «المعلوم».

(٤) في (ش): «بيان» بدل «أمّا».

(٥) في (ص): «مغاير للعلم».

(٦) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٢٠١ ـ ٢٠٢، والمحصّل: ٤١٣ ـ ٤١٤، والمطالب العالية: ٣/ ١٦٩، وشرح المقاصد: ٤/ ١١٩، وشرح المواقف: ٨/ ٧٣.

(٧) في (ش) و (أ): «كان».

(٨) قوله: «نفس» سقط من (ش) و (أ).

اعتبارنا ومتناهية[١] عند انقطاع الاعتبار، فلا يلزم إذن تعدّد علوم موجودة لذاته.

ومنهم من أنكر كونه تعالى عالماً بكلّ معلوم.

وحجّتهم: أنّه لو علم كلَّ معلوم لعلم كونَه عالماً به، وكونَه عالماً بكونه عالماً به، وهلمّ جرّاً، فيترتّب هناك مراتب من العلوم غير متناهية[٢].

وجوابه: ما مرّ قبله.

---

(١) قوله: «عند اعتبارنا ومتناهية» سقط من (ش) و (أ).

(٢) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٢٠٣، والمحصّل: ٤١٥، والمطالب العالية: ٣/ ١٦٧ـ ١٦٨، وشرح المواقف: ٨/ ٧٨.

البحث العاشر:

في أنّه تعالى واحد[(١)]

وبرهانه المعقول والمنقول، أمّا المعقول فمن وجهين:

أحدهما: تعيّنُ واجب الوجود إنْ كان لأنّه واجب الوجود، فأين[(٢)] صدق واجب الوجود صدق ذلك التعيّن، فواجب الوجود ليس إلّا ذلك الواحد المتعيِّن[(٣)].

وإنْ كان لغيره كان معلولاً لذلك الغير في وجوده فكان ممكناً، هذا خُلْف[(٤)].

الثاني: لو كان في الوجود واجبا وجود لاشتركا في [مفهوم] واجب الوجود، فذلك المشترك إمّا أنْ يكون[(٥)] تمام ماهيّة كلّ منهما، أو جزءاً منهما، أو خارجاً عنهما.

(١) قال العلامة في كشف الفوائد: ١٩٤:
«قد تعدّ هذه الصفة من الثبوتية باعتبار أنّ الوحدة أمر ثبوتي عند القائلين به، ومن الصفات السلبية بمعنى أنّه لا شريك له».

(٢) في (ص): «فإن».

(٣) في (ح) و (م) و (ص): «المعيّن».

(٤) **انظر**: الإشارات والتنبيهات: ٢٧٠ ـ ٢٧١، والمطالب العالية: ٢/ ١١٩ ـ ١٢١ مع ملاحظة الوجه الرابع فيه.

(٥) قوله: «أن يكون» لم يرد في (ص)، و«جزء» و«خارج» بالرفع فيها.

والأوّل باطل؛ لأنّه لابدّ أنْ ينفصل[١] كلّ واحد منهما عن الآخر بعرَضيّ، فذلك العرَضيّ إنْ لزم عن واجب الوجود فقد اختلف لازم المعنى[٢] الواحد، هذا محال. وإنْ لزم عن غيره فكلّ منهما مفتقر في وجوده إلى غيرٍ خارجيّ، فكان ممكناً، هذا خُلْف.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنّه لابدّ وأنْ ينفصل كلّ منهما بفصل ذاتيّ، فكان كلّ منهما مركّباً، فكان ممكناً، هذا خُلْف.

والثالث يستلزم أنْ يكون واجب الوجود معلولاً إمّا لهما أو لغيرهما، وهو باطل[٣].

وأمّا المنقول:

فاعلم أنّ هذه المسألة لا يتوقّف إثبات السمع عليها، فجاز إثباتها بالسمع[٤]، والكتاب العزيز مشحون بدلائل التوحيد، كقوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا**﴾[٦]، وقوله [تعالى]: ﴿**وَإِلَـهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ**﴾[٧].

---

(١) في (م): «أن يُفصل».

(٢) في (ش) و (أ): «اللازم للمعنى».

(٣) **انظر**: النجاة: ٥٥٧ وما بعدها، والمطالب العالية: ٢/ ١٢١ وما بعدها.

(٤) صرّح بذلك جملة من الأعلام، **انظر** مثلاً: تقريب المعارف: ٩١، وتلخيص المحصّل: ٣٢٤، وأنوار الملكوت: ٩٧، وكشف الفوائد: ١٩٤، وإرشاد الطالبين: ٢٥١، واللوامع الإلهية: ٢٠٣.

(٥) سورة التوحيد: ١.

(٦) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٧) سورة البقرة: ١٦٣.

البحث الحادي عشر:

في أنّه لا شيء من الصفات المعتبرة[١] له تعالى زائد[٢] على ذاته

إلّا بحسب اعتبار عقولنا عند مقايسته إلى الغير[٣]، وبرهانه من وجهين[٤]:

أحدهما: لو كان شيء منها زائداً على ذاته في الخارج لكان إمّا واجباً أو[٥] ممكناً، واللازم بقسمَيه باطل، فالملزوم كذلك[٦].

أمّا الملازمة؛ فلأنّ كلّ موجود فإمّا واجب أو ممكن.

وأمّا بطلان اللازم؛ فلأنّها إنْ كانت واجبة الوجود لذاتها فواجب الوجود لذاته أكثر من واحد، وقد علمت فساده. وإنْ كانت ممكنة الوجود افتقرت إلى مؤثّر، فمؤثّرها إمّا تلك الذات، وهو باطل؛ لأنّه إمّا أنْ[٧] تعتبر في مؤثّريّة الله تعالى في وجود الممكنات جميع الصفات التي تنبغي له أو لا تعتبر، فإنْ اعتبرت لزم

---

(١) قوله: «المعتبرة» سقط من (م).

(٢) في (ش) و (أ): «زائدة».

(٣) هذا رأي الحكماء والمحقّقين من المتكلّمين كما في النافع يوم الحشر: ٦٠. أمّا القائلون بالزيادة فهم الأشاعرة، **انظر** رأيهم في شرح المقاصد: ٤/ ٦٩.

(٤) حُكي هذان الوجهان عن الفلاسفة في الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٢٢١ ـ ٢٢٢، والمطالب العالية: ٣/ ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٥) في (ص): «وإمّا».

(٦) في (م): «مثله».

(٧) قوله: «أن» لم يرد في (م).

تقدّم ذاته بجميع صفاته على جميع صفاته، وهو محال. وإنْ لم تعتبر كانت تلك الصفات فَضْلاً مُستَغْنَياً عنه، وهو باطل. وإنْ كان مؤثّرها غير تلك الذات افتقر واجب الوجود[١] في تحقّق صفاته إلى غيره، هذا خُلْف.

الثاني: إله العالم ومبدعه إمّا أنْ يكون عبارة عن الذات فقط مع قطع النظر عن صفاته المعدودة، أو عنها مع تلك الصفات. والأوّل باطل؛ لأنّ الذات الخالية عن هذه الصفات لا تصلح للإلهيّة. والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ واجب الوجود يصير إذن عبارة عن كثرة مجتمعة من أمور موجودة، فكان مركّباً، فكان ممكناً كما سبق، هذا خُلْف.

ولمّا بطل كون هذه الصفات أموراً زائدة على الذات، بطل ما يفرّع الخصمُ على ذلك، كحكم الأشعريّ بكونها قديمة[٢]، وكحكم أبي هاشم في الإرادة أنّها[٣] حادثة موجودة لا في محلّ[٤]، وكذلك حكمه بتلك[٥]

---

(١) من قوله: «عنه وهو باطل» إلى هنا سقط من (ش) و (أ).

(٢) **انظر** قول الأشعرية بزيادة الصفات وقدمها في الإنصاف للباقلاني: ٣٦ ـ ٣٧، وأصول الدين للبغدادي: ٩٠، ولمع الأدلة للجويني: ٨٧، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ١٢٩، ١٤٢، ونهاية الإقدام: ١٨١، وأبكار الأفكار: ١/ ٢٦٥، وشرح المقاصد: ٤/ ٦٩، وشرح المواقف: ٨/ ٤٤ ـ ٤٥.

(٣) قوله: «أنها» سقط من (أ).

(٤) **انظر**: شرح الأصول الخمسة: ٤٤٠، والمغني في أبواب التوحيد والعدل (الإرادة): ٣، ١٤٠، ١٤٩، والفائق في أصول الدين: ١٦٩ ونسبه إلى شيوخه.

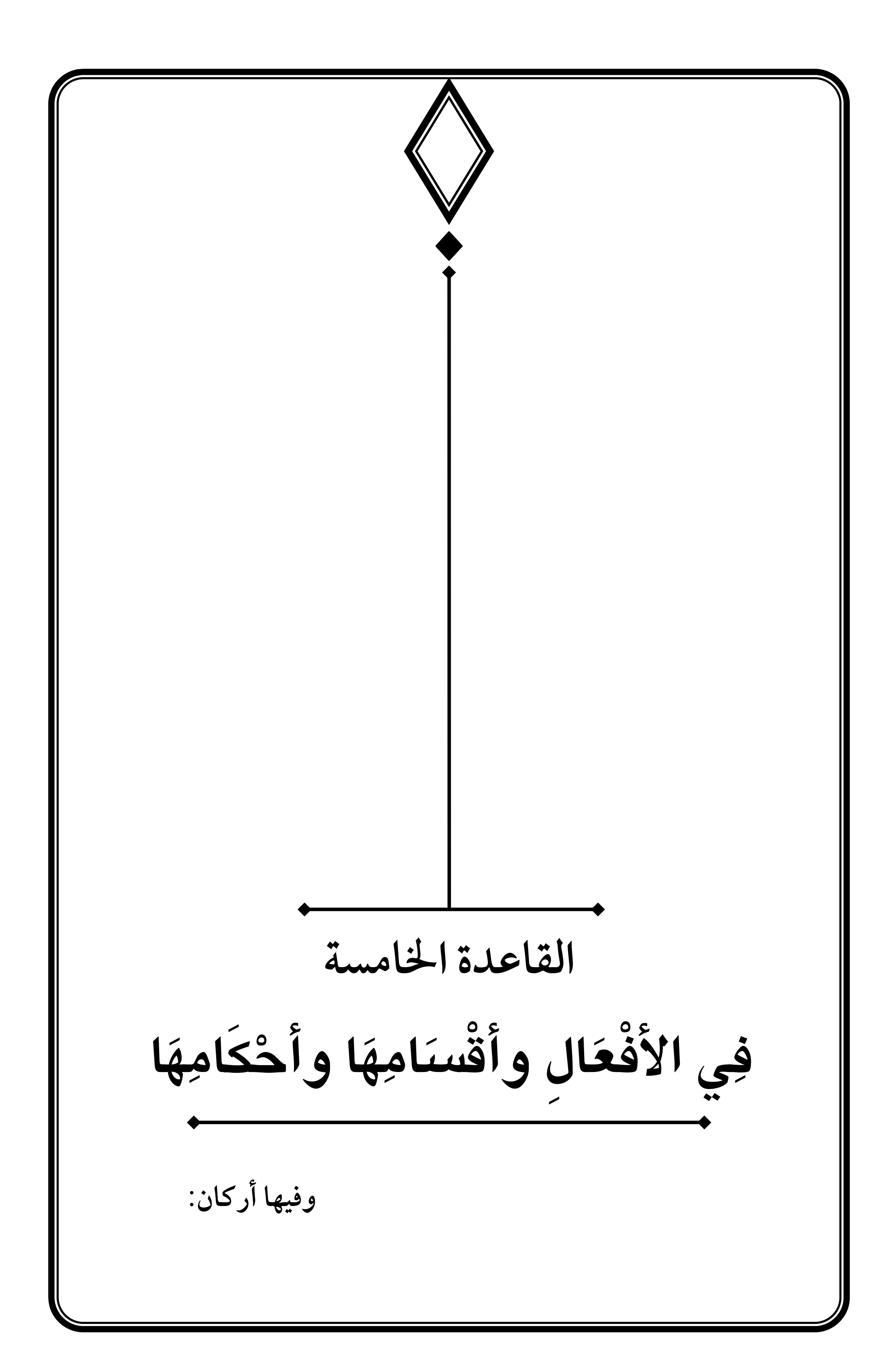
وذهب إلى هذا الرأي السيدُ المرتضى في شرح جمل العلم والعمل: ٥٨، والملخّص في أصول الدين: ٣٧٠، والشيخُ الطوسي في الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٦٤، وأبو الصلاح الحلبي في تقريب المعارف: ٨٥، والمقرئ النيسابوري في التعليق في علم الكلام: ٥٥.

(٥) في (ص): «بتكثير».

الأحوال، وارتكابه الشناعة في قوله إنّها ليست بموجودة ولا معدومة[1] ولا مختلفة ولا متماثلة ونحوه. وبالله التوفيق.

---

(١) في (ش) و (أ): «ولا مختلفة».



القاعدة الخامسة

فِي الأَفْعَالِ وأَقْسَامِهَا وأَحْكَامِهَا

وفيها أركان:

الركن الأوّل

[في الأفعال]

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل:

في الفعل وأقسامه

أمّا حقيقته فغنيّة عن التعريف[1].

وأمّا أقسامه: فمنه ما لا صفة له تزيد على حدوثه، كحركة النائم والساهي. ومنه ما له ذلك، وهو إمّا حسن أو قبيح، أمّا الحسَن فإمّا أنْ لا تكون له صفة تزيد على حسنه أو تكون[2]، والأوّل هو المباح، ويُرسم بأنّه ما لا مدح ولا ذمّ في أحد طرفيه. والثاني إمّا أنْ يستحقّ المدح بفعله والذمّ بتركه مع العلم بحاله والتمكّن

---

(١) قال العلامة في كشف المراد: ٤١٧ ـ ٤١٨: «واعلم أنّ الفعل من التصوّرات الضرورية. وقد حدّه أبو الحسين بأنّه ما حدث عن قادر، مع أنّه حدّ القادر بأنّه الذي يصحّ أنْ يفعل وأنْ لا يفعل، فلزمه الدَّور. على أنّ الفعل أعمّ من الصادر عن قادر وغيره».

وانظر: إرشاد الطالبين: ٢٥٣، واللوامع الإلهية: ٢٠٩.

(٢) قوله: «أو تكون» سقط من (ص).

منه وهو الواجب، أو يُستحَقّ المدح بفعله دون الذمّ بتركه إذا عَلِمَ[١] فاعلُه [به] أو دُلّ عليه وهو المندوب، ويقابلهما المحظور والمكروه[٢].

(١) في (ح) و (أ): «أُعلم».

(٢) **انظر**: الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ٨٤ ـ ٨٦، والتعليق في علم الكلام: ٧٥ ـ ٧٦، وكشف المراد: ٤١٨، ومعارج الفهم: ٣٩٩ ـ ٤٠٠، ومناهج اليقين: ٣٥٧، والنافع يوم الحشر: ٦٤.

البحث الثاني:

[في معاني الحُسن والقبح]

الحُسْن والقُبْح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته، وقد يراد بهما صفة كمال أو نقصان، وهما بهذا المعنى ممّا يحكم العقل بهما عند الكلّ[١].

وقد يراد بهما كون الفعل على وجه يكون متعلَّقَ المدحِ والذمّ عاجلاً والثوابِ والعقاب آجلاً، وهما بهذا المعنى[٢] شرعيّان عند الأشعريّة[٣]، نظريّان عند الفلاسفة؛ إذ عليهما بناء مصالح هذا العالم ونظام أموره[٤].

أمّا عند أهل العدل[٥] فمنهما ما يستقلّ العقل بدَرْكه[٦]، ومنهما ما ليس كذلك.

---

(١) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/٣٤٦، والمحصّل: ٤٧٨ ـ ٤٧٩، وكشف الفوائد: ٢٤٦ ـ ٢٤٧، والمواقف في علم الكلام: ٣٢٣ ـ ٣٢٤، وشرح المقاصد: ٤/ ٢٨٢، وإرشاد الطالبين: ٢٥٤، واللوامع الإلهية: ٢١٠، والنافع يوم الحشر: ٦٤.

(٢) قوله: «المعنى» سقط من (ص).

(٣) **انظر**: الإرشاد للجويني: ٢٥٨، ونهاية الإقدام: ٣٧٠، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٣٤٦، والمحصّل: ٤٧٩، وطوالع الأنوار: ٢٠٢، والمواقف في علم الكلام: ٣٢٤، وشرح المقاصد: ٤/ ٢٨٢، وشرح المواقف: ٨/ ١٣٨.

(٤) والحكم بذلك عندهم بمقتضى العقل العملي لا النظري، **انظر**: تلخيص المحصّل: ٣٣٩، وكشف الفوائد: ٢٥٠ ـ ٢٥١، وكشف المراد: ٤١٧، ومعارج الفهم: ٤٠٠، ومناهج اليقين: ٣٥٨، وإرشاد الطالبين: ٢٥٤.

(٥) أي: الإمامية والمعتزلة.

(٦) في (ص): «بإدراكه».

والأوّل فمنه ما يُعلم بالضرورة كشكر المنعم وردّ الوديعة والصدق النافع وكقبح[١] الكذب الضارّ والظلم وتكليف ما لا يطاق، ومنه ما يُعلم بالنظر كالعلم بحسن الصدق الضارّ وقبح الكذب النافع.

وما لا يستقلّ العقل بدَرْكه[٢] فكحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اليوم[٣] الذي بعده، فإنّه لا طريق للعقل إلى العلم بذلك لولا ورود الشرع[٤].

أمّا الأمور الضروريّة فقد نبّهوا عليها بصورتين:

إحداهما: أنّ العقلاء متّفقون على حسن الأمور المذكورة وقبحها، وليس ذلك من جهة الشرع فقط؛ فإن الكفّار كالبراهمة[٥] وغيرهم ـ مع إنكارهم للشرائع ـ يحكمون بذلك. ولا لملائمة الطبع ومنافرته؛ فإنّ الطباع في الخلق مختلفة، فكثير من الأمور ينفر عنها طبع إنسان ويميل إليها طبعُ آخرَ مع اتّفاقهم على الحكم بهذه القضايا. فظهر[٦] أنّها قضايا عقليّة كلّيّة[٧] وليست نظريّة، وإلّا لَمَا

---

(١) في (ش) و (أ): «وقبح»، واللفظ بصورتيه لم يرد في (م).

(٢) في (ص): «بإدراكه».

(٣) قوله: «اليوم» لم يرد في (م).

(٤) **انظر**: كشف الفوائد: ٢٤٨، وإرشاد الطالبين: ٢٥٤ ـ ٢٥٥، واللوامع الإلهية: ٢١٠.

(٥) البراهمة: هم كهنة الديانة البراهمانية ـ الاسم القديم للهندوسية ـ نسبةً إلى براهما Brahma المعبود الأعلى في الثالوث الهندوسي، والبراهمة علم لرجال الدين الذين يعتقد أنهم يتصلون بطبائعهم بالعنصر الإلهي، ويمثلون الطبقة العليا.

انظر: أديان الهند، د. أحمد شلبي: ٣٩، والمعجم الفلسفي: ٣٢.

(٦) في (ح) و (م) و (ص): «فظاهر».

(٧) قوله: «كلية» سقط من (م).

حصلت لمن لا يتأهّل للنظر كالعوامّ، فهي إذن قضايا تضطرّ العقول إلى الحكم بها.

الثانية: أنّ العاقل إذا قيل له[١]: «إنْ صدقت فلك دينار، وإنْ كذبت فلك دينار»، واستوى الصدق والكذب بالنسبة إليه بحيث لا يتصوّر وراء كونهما صدقاً وكذباً مرجّحاً آخر لأحدهما، فإنّا نعلم بالضرورة أنّه يختار الصدق على الكذب؛ وذلك لاضطرار عقله إلى الحكم بحسنه، وقبح الكذب لذاته.

لا يقال: لو كان العلم بحسن هذه[٢] وقبحها ضروريّاً لَما حصل التفاوت بينه وبين العلم بسائر القضايا البديهيّة، لكنّ اللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنّ مقتضى البديهة لا تفاوت فيه.

بيان بطلان[٣] اللازم: أنّا لمّا عرضنا هذا العلم على العقل مع قولنا: «الواحد نصف الاثنين» وجدنا التفاوت حاصلاً بينهما بالضرورة.

الثاني[٤]: لو كان ضروريّاً[٥] لَما اختلف العقلاء فيه، وقد اختلفوا، فليس بضروريّ. والملازمة وبطلان اللازم بيّنان[٦].

لأنّا نجيب عن الأوّل: بمنع الملازمة، ولا نسلّم أنّ الأوّليّات غير قابلة للأشدّ والأضعف، فإنّ العلم بأنّ الواحد نصف الاثنين أجلى بكثير من العلم بكونه نصف عشر العشرين، مع كونهما ضروريَّين.

---

(١) قوله: «له» سقط من (ش) و (أ).

(٢) في (م): «هذه الأشياء»، واللفظ مستدرك في (ص).

(٣) قوله: «بطلان» سقط من (ص).

(٤) أي: الاعتراض الثاني، أمّا الأوّل فهو قوله: «لو كان العلم بحسن..».

(٥) قوله: «ضرورياً» سقط من (أ).

(٦) **انظر** هذين الاعتراضين في أبكار الأفكار: ٢/ ١٣٥ ـ ١٣٦.

وعن الثاني: بمنع الملازمة أيضاً، والاختلاف إنّما كان لقبول القضايا الضروريّة التفاوت كما بيّناه[١].

وأمّا القضايا النظريّة فبرهانها: أنّه إنْ[٢] كان مطلق الصدق والكذب يلزمها الحسن والقبح لكونهما صدقاً وكذباً فالصدق الضارّ والكذب النافع كذلك، لكنّ الملزوم حقّ، فاللازم حقّ.

بيان الملازمة: أنّ مطلق الصدق والكذب جزءان من الصدق الضارّ والكذب النافع، وقد لزمهما الحسن والقبح لذاتَيهما، فيلزم[٣] ما تركّب عنهما؛ إذ لازم الجزء لازمٌ للكلّ.

وأمّا حقّيّة[٤] الملزوم فقد سبق بيانها.

وأمّا ما[٥] **يحتاج العقل** في الحكم بحسنه وقبحه إلى الشرع فقالوا: لولا اختصاص كلّ من الحسن والقبيح بما لأجله حَسُن وقَبُح لكان[٦] تخصيص الشارع أحدهما بالحُسْن والآخر بالقُبْح[٧] ترجيحاً بلا[٨] مرجّح.

---

(١) قوله: «كما بيّناه» أثبته ناسخ (م) في ذيل الفقرة السابقة.

(٢) قوله: «إن» سقط من (ص).

(٣) في (ش) و (أ): «فلزم».

(٤) في (ص): «حقيقة».

(٥) قوله: «ما» سقط من (م).

(٦) في (ح) و (م) و (ص): «وإلا لكان»، وقد شطب على «وإلا» في (ش).

(٧) في (ح) و (م): «بالقبيح».

(٨) في (ص): «من غير».

احتجّ الخصم بأمور[١]:

أحدها: أنّ من صور النزاع تكليف ما لا يطاق، فنقول: لو كان قبيحاً لَمَا فعَلَه الله تعالى، لكنّه فعَلَه كما في[٢] تكليف الكافر بالإيمان مع علمه بأنّه لا يؤمن، وعلمُه بأنّه متى كان كذلك كان الإيمان منه محالاً، فأنتج أنّه غير قبيح.

الثاني: لو قبح شيء فإمّا من الله تعالى، وهو باطل بالاتّفاق، أو من العبد، وهو أيضاً باطل؛ لأنّ ما يصدر منه[٣] يكون على سبيل الاضطرار لِما ثبت أنّه يستحيل صدور الفعل عنه بدون الداعي، ومع وجود الداعي يجب الفعل، فلا يقبح من المضطرّ شيء.

الثالث: أنّ الكذب قد يحسن إذا تضمّن خلاص نبيّ من ظالم يريد قتله.

والجواب عن الأوّل: لا نسلّم أنّه فَعَلَه، وأمّا تكليف الكافر بالإيمان فلا نسلّم أنّه ممّا لا يطاق، وبيانه: أنّ الإيمان ممكن في نفسه، والكافر عالم بقدرته عليه، فكان إذن[٤] تكليفاً بما يطاق.

فأمّا علم الله تعالى فلا نسلّم أنّه موجِب لعدم الإيمان، بل مطابق[٥] له فقط.

وعن الثاني: أنّا لا نوافق على مراده بأنّه لا يقبح من الله شيء، بل[٦] يقبح[٧]

---

(١) انظر: المحصّل: ٤٧٩ ـ ٤٨٠، والمواقف في علم الكلام: ٣٢٤ ـ ٢٣٥، وشرح المقاصد: ٤/ ٢٨٤ ـ ٢٨٩.

(٢) في (م): «فعل» بدل «في».

(٣) في (ص): «عنه».

(٤) في (ص): «أيضاً».

(٥) في (ش) و (أ): «يطابق».

(٦) من قوله: «له فقط. وعن الثاني..» إلى هنا سقط من (ش) و (أ).

(٧) في (ش) و (أ): «بقبح».

الفعل منه، على معنى أنّه لو فعَلَه لذُمّ عليه، والخصم ينكر وجود القبيح العقليّ أصلاً، ويقول في ما هو قبيح عندنا: «لو فعله الله تعالى لَمَا قبح منه»، فالاتّفاق منه إذن لفظيّ.

سلّمناه، لكنْ لِمَ لا يقبح من العبد؟ فأمّا وجوب الفعل عن الداعي فقد بيّنا أنّ ذلك لا ينافي الاختيار.

وعن الثالث من وجوه:

أحدها: أنّ عندنا إذا تعارض قبيحان حَكَم العقلُ بوجوب العمل بأضعفهما قبحاً مع الشعور بقبح الأقوى، وهنا[١] كذلك؛ فإنّ الكذب وإنْ كان قبيحاً إلّا أنّ[٢] ترك إنجاء النبيّ مع القدرة عليه أقبح، فجاز القبيح للخلاص ممّا هو أقبح منه.

الثاني: لا نسلّم حسن الكذب، وإنّما يحسن هناك التعريض، و«إنّ في المعاريض لمندوحة عن الكذب»[٣].

الثالث: أنّ القبح وإنْ لزم عن الكذب، لكنْ قد يتخلّف[٤] الأثر عن المؤثّر لمانع.

---

(١) في (ح) و (ش) و (أ): «وهناك».

(٢) في (م): «ألا ترى أنّ».

(٣) عن رسول الله ﷺ في السنن الكبرى للبيهقي: ١٠/ ١٩٩، والجامع الصغير: ١/ ٣٥٦، والدرّ المنثور: ٣/ ٢٩١، وكنز العمّال: ٣/ ٦٣٠.

و(المعاريض) جمع معراض، من التعريض وهو خلاف التصريح. **انظر**: الفائق في غريب الحديث: ٢/ ٣٥٤.

(٤) في (أ) و (ص): «يختلف».

فإنْ قلتَ: على تقدير التعريض لا يُقطع[1] بكذب في العالم؛ إذ لا كذب إلّا ويمكن الإضمار فيه بحيث يصير صدقاً.

وكذلك على تقدير القول بتخلّف الأثر[2]؛ لاحتمال أنْ يتخلّف الحكم هناك لمانع لا نطّلع عليه[3].

قلتُ على الأوّل: إنّ العقل هو الحاكم بالقطع بالكذب، ولا يندفع ذلك باحتمال الإضمار.

وكذلك لا يندفع جزمه بقبح الكذب باحتمال[4] التخلّف للمانع، كما في سائر الأحكام العقليّة الضروريّة التي لا تنثلم بالاحتمالات السوفسطائيّة.

---

(١) في (ص) و (م): «لانقطع».

(٢) في (ص) زيادة: «عن المؤثّر».

(٣) الاعتراضان في المحصّل: ٤٨٠ ـ ٤٨١، وثانيهما فقط في شرح المواقف: ٨/ ١٨٩.

(٤) في (ص): «لاحتمال».

البحث الثالث:

[في أنّا فاعلون]

اتّفق أهل العدل على أنّ العبد فاعل بالاختيار[١] ـ خلافاً للأشعريّة[٢] ـ وإنْ اختلفوا في العلم بذلك، فالجمهور منهم على أنّه نظريّ[٣]، وأبو الحسين البصريّ على أنّه ضروريّ[٤]، وهو المختار.

---

(١) **انظر**: شرح الأصول الخمسة: ٣٢٣، والمغني في أبواب التوحيد والعدل (المخلوق): ٣، وشرح جمل العلم والعمل: ٩٢، وتقريب المعارف: ١٠٨، والفائق في أصول الدين: ١٣٠، والتعليق في علم الكلام: ٩٨، والياقوت في علم الكلام: ٤٦، والمسلك في أصول الدين: ٧٨، وكشف المراد: ٤٢٣، ومعارج الفهم: ٤٠٩، ومناهج اليقين: ٣٦٥، وإرشاد الطالبين: ٢٤٦، والنافع يوم الحشر: ٦٧.

(٢) **انظر**: الإنصاف للباقلاني: ٤١، ١٣٧ ـ ١٣٨، وأصول الدين للبغدادي: ١٣٤، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ٥٩، وأبكار الأفكار: ٢/ ٢٣٥، والمواقف في علم الكلام: ٣١١.
وحكي عن الكلابية في المسلك في أصول الدين: ٧٨.

(٣) حكي عن الجمهور في الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٣٢١، والمطالب العالية: ٩/ ١٢.
وعن أبي علي وأبي هاشم في أنوار الملكوت: ١١٠، وعن طائفة من المعتزلة وبعض الإمامية والزيدية في مناهج اليقين: ٣٦٥، وعن المتقدّمين من المعتزلة في شرح المقاصد: ٤/ ٢٥٣.

(٤) حكي عنه في الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٣٢٠، والمطالب العالية: ٩/ ١٢ ـ ١٣، وكشف الفوائد: ٢٣٧ ـ ٢٣٨، وشرح المقاصد: ٤/ ٢٤٩، وشرح المواقف: ٨/ ١٥٢.
واختاره النوبختي في الياقوت في علم الكلام: ٤٥. والعلامةُ في كشف المراد: ٤٢٤، ومعارج الفهم: ٤٠٩، ومناهج اليقين: ٣٦٥. والمقداد السيوري في إرشاد الطالبين: ٢٦٤، واللوامع الإلهية: ٢١٢.

ثمّ الذي ينبّه على كونه ضروريّاً المعقولُ والمنقول، أمّا المعقول فمن وجوه[١]:

الأوّل: أنّ كلّ عاقل يعلم بالضرورة حسن المدح على الإحسان والذمّ على الإساءة، وذلك فرع كون المحسن والمسيء فاعلَين[٢].

الثاني: أنّا نجد أفعالنا تابعة لقصودنا[٣] ودواعينا، ومنتفية عند صوارفنا، ولا معنى للمختار إلّا من كان كذلك.

الثالث: أنّ أحدنا يزجر غيره ويعِدُه ويلومه، وذلك يستلزم العلم بكونه فاعلاً بالضرورة.

الرابع: أنّ العلم بذلك حاصل للأطفال والمجانين، فإنّ أحدهم إذا رماه إنسان بآجرّة يذمّ الرامي دون الآجرّة. بل للبهائم، فإنّ الحمار يفرّ من الإنسان إذا قصد أذاه دون الحائط والنخلة، وذلك لأنّه قد تقرّر في وهمه[٤] قدرة الإنسان على أذاه دون الجماد.

وأمّا المنقول:

فالقرآن والسنّة مشحونان بنسبة الفعل إلى العبد، وذمّه على المعصية، ومدحه على الطاعة، وذلك أشهر من أنْ يذكر[٥].

---

(١) **انظر**: الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ٩٦ ـ ١٠٠.

(٢) في (أ) زيادة: «بالاختيار».

(٣) في (ص): «لمقاصدنا».

(٤) في (ش) و (أ): «فهمه».

(٥) كقوله تعالى: ﴿**مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ**﴾ النساء: ١٢٣، وقوله: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ**﴾ المدّثر: ٣٨، وقوله: ﴿**كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِالله**﴾ البقرة ٢٨، وقوله: ﴿**وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَى**﴾ الكهف ٨٨، وغيرها.

أمّا أبو الحسن الأشعريّ فإنّه زعم أنّ قدرة العبد ومقدوره واقعان بقدرة الله تعالى، وأنّه لا تأثير لقدرته في مقدوره أصلاً، إلّا أنّ الله تعالى أجرى عادته بأنّه متى[1] اختار الطاعة أو المعصية خلَقَها فيه، وخلَقَ فيه القدرة عليها[2]، والعبد متمكّن من الاختيارين، وسمّى تلك المُكْنة كَسْباً[3].

وكذلك لأصحابه مذاهب في ذلك لا يحتمل ذكرها هذا المختصر[4]، لكنّها تشترك في منع اختيار العبد.

حجّتهم من وجوه[5]:

الأوّل: أنّ العبد حالَ[6] الفعل إمّا أنْ[7] يمكنه الترك أو ليس[8]، فإنْ لم يمكنه فلا اختيار، وإنْ أمكنه فإمّا أن لا يتوقّف وجود الفعل على مرجِّح وهو محال، أو يتوقّف عليه[9]، فذلك المرجّح إنْ كان مِنْ فعْلِه عاد التقسيم، فلابدّ أنْ ينتهي إلى مرجّح لا يكون من فعله؛ دفعاً للدَّور أو التسلسل.

---

(١) قوله: «متى» سقط من (ص).

(٢) في (م): «عليهما».

(٣) حكي عنه في المحصّل: ٤٥٥، وأبكار الأفكار: ٢/ ٣٨٣، وشرح المواقف: ٨/ ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٤) **انظر** بشأنها: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٣١٩ ـ ٣٢٠، والمحصّل: ٤٥٥، وأبكار الأفكار: ٢/ ٣٨٣ ـ ٣٨٤، وشرح المقاصد: ٤/ ٢٢٣ ـ ٢٢٦.

(٥) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٣٢١ ـ ٣٢٧، والمحصّل: ٤٥٦ ـ ٤٥٨، والمواقف في علم الكلام: ٣١٢ ـ ٣١٣، وشرح المقاصد: ٤/ ٢٢٧ ـ ٢٣٤.

(٦) في (م): «في حال».

(٧) قوله: «أن» لم يرد في (م).

(٨) في (ص) زيادة: «يمكنه».

(٩) قوله: «عليه» لم يرد في (م).

ثمّ ذلك المرجّح إمّا أنْ لا يجب معه الفعل، فيكون الطرفان ممكنين، فيفتقر رجحان أحدهما على الآخر إلى مرجّح آخر[١]، فلا يكون المرجّح الأوّل كافياً، وقد فُرض كذلك، هذا خُلْف. وإمّا أنْ يجب معه، وذلك منافٍ للتمكّن[٢] من الطرفين الذي هو معنى الاختيار.

الثاني: لو كان العبد فاعلاً لكان عالماً بتفاصيل أفعاله، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنّ تخصيص الشيء بالإيجاد والقصد إليه يستدعي تصوّره وتمييزه[٣] عن غيره، ولا يكفي في حصول الجزئيّ قصدٌ كلّيٌّ؛ لأنّ نسبة الكلّيّ إلى[٤] الجزئيّات واحدة، فلا تخصيص لأحدها[٥] إذن بالإيجاد، فلابدّ من قصدٍ جزئيٍّ، وهو مشروط بالعلم الجزئيّ.

وأمّا بطلان اللازم؛ فلأنّ[٦] الإنسان يتحرّك حركات جزئيّة كثيرة لا شعور له بها، كحركات أجفانه وجزئيّات حركاته في طريقه الطويلة، وكحركات[٧] النائم والساهي.

الثالث: لو كان العبد فاعلاً مختاراً أمكن أنْ يخالف مرادُه مراد الله تعالى،

---

(١) قوله: «آخر» سقط من (م).

(٢) في (ص): «التمكين».

(٣) في (ح) و (م) و (ص): «تميّزه».

(٤) قوله: «إلى» سقط من (أ).

(٥) ما أثبتناه من (ح)، وفي سائر النسخ: «لأحدهما».

(٦) في (ش) و (م) و (أ): «فإن».

(٧) في (ش) و (م) و (أ): «وحركات».

فبتقدير أنْ يريد الكفر ويريد الله منه الإيمان فإمّا أنْ لا يقعا [١] وهو محال؛ لأنّه إخلاء عن النقيضين، أو يقعا معاً وهو جمع بين النقيضين، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر وهو باطل؛ لأنّ قدرة كلّ من القادرَين مستقلّة بالتأثير في مراده، فليس وقوع أحدهما أَولى من الآخر. وإذا بطلت هذه الأقسام على ذلك التقدير بطل ذلك التقدير اللازم لكونه مختاراً، فبطل كونه مختاراً [٢].

والجواب عن الأوّل: أنّا نسلّم[٣] أنّ الفعل يتوقّف على مرجّح يجب معه الفعل، وهو[٤] إرادةٌ تتبع تصوّر أنّ في ذلك الفعل مصلحةً، هو الداعي، وذلك الداعي قد يكون ضروريّاً فيكون من الله تعالى، وقد يكون نظريّاً فيستند إلى علوم ضروريّة دفعاً للدور أو التسلسل، لكنْ لا نسلّم أنّ استناد ذلك المرجّح بالآخرة إلى الله تعالى. ووجوب الفعل عنه[٥] ينافي الاختيار، فإنّ استواءَ الطرفين بالنسبة إلى القدرة وإلى الممكن نفسه وتصوّرَ العبد لإمكانها أمورٌ لا تنافي الوجوب المذكور عن الإرادة.

وعن الثاني: لا نسلّم بطلان اللازم، ولا نسلّم أنّ شيئاً من حركات العبد في نومه أو يقظته غير شاعر بها. نعم، قد[٦] لا يكون شاعراً بشعوره بها، وليس كلامنا فيه[٧].

---

(١) في (ش) و (أ): «يقع».

(٢) قوله: «فبطل كونه مختاراً» سقط من (ش) و (أ).

(٣) في (ش) و (أ) و (ص): «لا نسلم».

(٤) في (ش) و (أ) و (ص): «وهي».

(٥) قوله: «عنه» سقط من (ص).

(٦) قوله: «قد» لم يرد في (ص).

(٧) في (م): «وليس كافياً» بدل «وليس كلامنا فيه».

وعن الثالث: لِمَ لا يجوز أنْ يقع مراد أحدهما دون الآخر؟ فيقع مراد الله تعالى، ولا نسلّم تساوي القدرتين، بل تتفاوتان بالقوّة والضعف، والضعيف لا[(١)] ينازع القويّ. أو يقع مراد العبد؛ لأنّ الله تعالى لمّا خلَقَه وهيّأه للفعل وخلَق القدرة والعلوم التي تنتهي إليها إرادته فيه فوّضَ إليه فعْلَه ليستحِقّ بطاعته الثواب وبمعصيته العقاب اللذَين لا يحسن في العقل إيصال أحدهما إليه بإجباره عليه.

فإنْ قلتَ: فيلزم أنْ يتخلّف مراد الله تعالى عن مجموع قدرته وإرادته مع تحقّقهما.

قلتُ: فرْقٌ بين إرادة الله تعالى لِما يفعله وبين إرادته لِما يفعله العبد[(٢)]، والإرادة الأولى هي التي يجب معها الفعل، فلِمَ قلتَ إنّ الثانية كذلك؟

فأمّا حديث الكَسْب فهو اسم بلا مسمّى[(٣)]؛ لأنّ تلك المُكْنة[(٤)] وذلك الاختيار إنْ كان من فعل العبد فهو فاعل، أو من فعل الله تعالى فهو كسائر الأفعال المخلوقة فيه.

---

(١) في (ش) و (أ): «والضعيف ينازع».

(٢) فالأولى إرادة تكوينية والثانية إرادة تشريعية.

(٣) قال الشيخ المفيد في الحكايات: ٤٥ ـ ٤٦:

«ثلاثة أشياء لا تعقل وقد اجتهد المتكلّمون في تحصيل معانيها من معتقديها بكل حيلة فلم يظفروا منهم إلّا بعبارات يتناقض المعنى فيها على مفهوم الكلام: اتحاد النصرانية، وكسب النجّارية، وأحوال البهشمية».

وقد نصّ على عدم معقولية الكسب السيدُ المرتضى في شرح جمل العلم والعمل: ٩٦، والشيخ الطوسي في الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ٩٨، والمقرئ النيسابوري في التعليق في علم الكلام: ١٠١، وابن نوبخت في الياقوت في علم الكلام: ٤٦، والمقداد في اللوامع الإلهية: ٢١٤.

(٤) في (ش) و (أ): «الممكنة».

البحث الرابع:

[في أنّه تعالى يفعل لغرَض]

الباري تعالى لا يفعل فعلاً إلّا لأمرٍ هو المرجِّح له، ولك أن تسمّيه غرَضاً، خلافاً للأشعريّة[١].

لنا: إنّه تعالى حكيم، وكلّ حكيم[٢] لا يخلو في فعله عن غرَض هو الداعي إلى ذلك الفعل، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّح، وهو محال[٣].

احتجّ الخصم بوجهين[٤]:

أحدهما: أنّ كلّ مَنْ فعل فعلاً لأمرٍ فإنْ[٥] كان[٦] حصول ذلك الأمر أَولى به من لا حصوله كان ناقصاً بذاته[٧] مستكمِلاً بتلك الأولويّة، وذلك على الله

---

(١) حيث ذهبوا إلى أنّ أفعاله تعالى لا تعلّل بالأغراض، **انظر**: نهاية الإقدام: ٣٩٧، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٣٥٠، والمحصّل: ٤٨٣، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ٦٢، وأبكار الأفكار: ٢/ ١٥١، وطوالع الأنوار: ٢٠٣، والمواقف في علم الكلام: ٣٣١، وشرح المقاصد: ٤/ ٢٩٦.

(٢) من قوله: «هو المرجح له..» إلى هنا سقط من (ش) و (أ).

(٣) **انظر**: تلخيص المحصّل: ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٤) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٣٥٠ ـ ٣٥٢، والمحصّل: ٤٨٣، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ٦٢، والمواقف في علم الكلام: ٣٣١ ـ ٣٣٢، وشرح المقاصد: ٤/ ٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٥) قوله: «فإن» سقط من (ش) و (أ).

(٦) قوله: «كان» سقط من (ص).

(٧) قوله: «بذاته» لم يرد في (ص).

تعالى محال، وإنْ لم يكن أَولى به[١] بل كانا على سواء امتنع الترجيح.

الثاني: أنّ كلّ غرَض يُفرض فإنّ الله تعالى قادر على إيجاده ابتداءً، فيكون توسّط ذلك الفعل عبثاً.

والجواب عن الأوّل: إنْ[٢] عنيتَ بكون ذلك الأمر أَولى به كونَه أليق بحكمته[٣] وَجوده، فلِمَ قلت: إنّ ذلك يستلزم نقصان ذاته واستكماله بغيره؟

وإنْ عنيتَ به[٤] كونه مستفيداً لكمالٍ[٥] لو لم يكن حاصلاً له لكان ناقصاً بذاته، فلا نسلّم أنّ الأولويّة بهذا الاعتبار صادقة في حقّه تعالى.

سلّمناه، لكنّه معارَض بما أنّ الخصم أثبت لله تعالى معاني كالعلم والقدرة وغيرهما، فحصول تلك المعاني لذاته من ذاته إنْ كان أَولى به كان ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره وهو محال، وإنْ كان مساوياً للا حصولها فلا ترجيح.

سلّمناه، لكنّ هذه الحجّة تستلزم أنْ لا يقع من الله تعالى فعلٌ أصلاً، أو يقع بلا مرجّح، وكلاهما محال.

وعن الثاني: أنّ الغرض هو الغاية من الفعل، وإيجاد الغاية من دون ما هي غاية له وهو شرط فيها محال. والله الموفّق والمعين[٦].

---

(١) قوله: «به» سقط من (م).

(٢) قوله: «إن» سقط من (أ).

(٣) في (أ) و (ص): «بحكمة».

(٤) قوله: «به» سقط من (م).

(٥) في (ش) و (م) و (أ): «للكمال».

(٦) قوله: «والمعين» أثبتناه من (م)، ولم يرد في سائر النسخ.

البحث الخامس:

[في أنّه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب]

الباري تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب.

وبرهانه: أنّه تعالى لا داعي له إلى فعل القبيح، وكلّ من كان كذلك امتنع وقوع القبيح منه.

بيان الصغرى: أنّ علمه تعالى بقبح القبيح وغناه عنه صارف له عن فعله، والعلمُ به ضروريّ. ومع تحقّق الصارف يمتنع الداعي؛ لامتناع اجتماع الضدّين.

بيان الكبرى: أنّ الفعل يعتمد الداعي لامتناع الترجيح بلا مرجّح(١)(٢).

وأمّا إنّه تعالى لا يخلّ بواجب؛ فلأنّ الإخلال به قبيح، وقد علمتَ امتناع صدور القبيح منه.

---

(١) قوله: «بلا مرجح» سقط من (ص).

(٢) **انظر**: شرح جمل العلم والعمل: ٨٥، وتقريب المعارف: ١٠١ ـ ١٠٣، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ٨٨ ـ ٨٩، والمسلك في أصول الدين: ٩٠، وأنوار الملكوت: ١٠٨، وكشف المراد: ٤٢١، ومعارج الفهم: ٤٠٥ ـ ٤٠٦، وإرشاد الطالبين: ٢٦١، واللوامع الإلهية: ٢١٩، والنافع يوم الحشر: ٦٩.

البحث السادس:

[في أنّه تعالى مريد للطاعات]

الباري تعالى مريدٌ لجميع الطاعات غيرُ مريد لشيء من المعاصي، خلافاً للأشعريّة[١].

لنا: المعقول والمنقول، أمّا المعقول فوجهان:

أحدهما: أنّه تعالى عالم بكلّ معلوم، وكلّ من كان كذلك كان مريداً للطاعة كارهاً للمعصية.

أمّا الصغرى فقد سبق بيانها[٢].

وأمّا الكبرى؛ فلأنّه تعالى عالمٌ بحسن الطاعات وما تشتمل عليه من المصالح، وعلمُه بذلك هو الداعي إليها والإرادة لها. وعالمٌ بقبح المعاصي وما تشتمل عليه من المفاسد، وعلمُه بذلك[٣] هو الصارف عنها والكراهة لها. ومع

---

(١) حيث ذهبوا إلى أنّه تعالى مريد لكلّ ما هو كائن حسناً كان أم قبيحاً، كفراً أم إيماناً، طاعةً أم معصية، **انظر**: تمهيد الأوائل: ٣١٧ ـ ٣١٨، ولمع الأدلة للجويني: ٩٧، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٣٤٣، والمحصّل: ٤٧٢، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ٦٠، ومعالم أصول الدين: ٩٤، وأبكار الأفكار: ٢/ ٤٧٧، والمواقف في علم الكلام: ٣٢٠، وشرح المقاصد: ٤/ ٢٧٤، ٢٧٥، وشرح المواقف: ٨/ ١٧٣.

(٢) قوله: «بيانها» سقط من (ش) و (أ).

(٣) قوله: «بذلك» سقط من (ص).

تحقّق الكراهة لها يمتنع تحقّق الإرادة لها؛ لامتناع الجمع بين الضدّين.

الثاني: لو كان مريداً للمعاصي لكان على صفة نقصٍ، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنّه على ذلك التقدير يكون مذموماً عند العقلاء العالمين بحاله، وذمّهم له يستلزم النقصان، والعلم به ضروريّ.

وأمّا بطلان اللازم فبالاتّفاق.

وأمّا المنقول:

فمنه ما يدلّ على إرادة الطاعة كقوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾[1]، [وقوله تعالى:] ﴿**وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ**﴾[2] الآية.

وجه الاستدلال: أنّ اللام[3] هنا للغَرَض الداعي إلى الخلق والأمر بالعبادة، وهو المعنيّ بإرادة الطاعات.

ومنه ما يدلّ على كراهة المعصية كقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ**﴾ إلى قوله: ﴿**كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا**﴾[4]، ونحوه.

احتجّ الخصم بالمعقول والمنقول، أمّا المعقول فوجهان[5]:

---

(١) سورة الذاريات: ٥٦.

(٢) سورة البينة: ٥.

(٣) في (م) و (ص): «اللازم».

(٤) سورة الإسراء: ٣١ ـ ٣٨.

(٥) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ١/ ٣٤٣، والمحصّل: ٤٧٢، والمواقف في علم الكلام: ٣٢١، وشرح المواقف: ٨/ ١٧٤.

أحدهما: أنّه تعالى خالق أفعال العباد بالقدرة والاختيار، وكلّ من فعل فعلاً كذلك فهو مريد له.

الثاني: أنّه تعالى كلّفَ أبا لهبٍ بالإيمان مع علمه بامتناعه منه، والعالم بامتناع الشيء يستحيل أنْ يريده، فامتنع أنْ يريد الإيمان منه.

وأمّا المنقول:

فقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا**﴾[١]، وقوله: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا**﴾[٢]، وقوله: ﴿**فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا**﴾[٣]. دلّت هذه الآيات على عدم إرادته للهدى والإيمان، وعلى إرادته للإضلال[٤].

والجواب عن الأوّل: بمنع الصغرى، فإنّا بيّنا أنّ العبد فاعلٌ حقيقةً، فلا تكون أفعاله مخلوقة لله تعالى.

وعن الثاني: أنّ وجود الإيمان وإنْ كان محالاً نظراً إلى عدم إرادة أبي لهب وعلْمِ الله تعالى بذلك، لكنّه[٥] ليس بمحال نظراً إلى ذاته وقدرة القادر عليه، فلِمَ لا يجوز أنْ تتعلّق إرادة الله تعالى به[٦] من حيث هو ممكن غير محال؟[٧]

وعن الآيتين الأُوْلَيَين: لِمَ لا يجوز أنْ يكون المراد: ﴿**لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا**﴾

---

(١) سورة السجدة: ١٣.

(٢) سورة يونس: ٩٩.

(٣) سورة الأنعام: ١٢٥. وصدر الآية: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ لم يرد في (ح) و(م).

(٤) قوله: «وعلى إرادته للإضلال» سقط من (ص).

(٥) قوله: «لكنه» سقط من (ص).

(٦) قوله: «به» سقط من (م).

(٧) **انظر**: تلخيص المحصّل: ٣٣٤.

و﴿لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ على سبيل الإلجاء والجبر؟ وحينئذٍ لا يدلّ استثناء نقيضَي لازمَي الشرطيّتَين على عدم إرادة مطلق الهدى والإيمان من المكلّفين.

وعن الثالثة[١]: أنّه لا يلزم من صدق الشرطيّة صدقُ كلّ من[٢] جزئيها حتى يلزم أنْ يريد الإضلال فيجعل[٣] الصدور كذلك. وبالله التوفيق والعصمة[٤].

---

(١) أي: الآية، وفي (ش) و (أ): «الثالث».

(٢) قوله: «من» سقط من (م).

(٣) في (ص): «الضلال ويجعل».

(٤) قوله: «والعصمة» لم يرد في (ش) و (أ).

الركن الثاني

في التكليف

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل:

في حقيقته

أَسَدُّ ما قيل في تعريفه: إنّه بعثُ مَنْ تجب طاعته ابتداءً على ما فيه مشقّة ما، من فعلٍ أو ترك، بشرط إرادة الباعث، وإعلام المبعوث بها[1].

---

(١) عُرِّف التكليف بتعاريف عدّة، منها:

ـ «هو إلزام ما يثقل على الطباع ويلحق بفعله المشاقّ». أوائل المقالات: ٩١.

ـ «هو إرادة المريد من غيره ما فيه كلفة ومشقّة». الذخيرة في علم الكلام: ١٠٥، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٠٦، والتعليق في علم الكلام: ١٠٦، وزاد الأخير: «إلا أنّ الإعلام شرط في التكليف، والرتبة معتبرة فيه».

ـ «إرادة الأعلى من الأدنى ما فيه مشقّة على جهة الابتداء». تقريب المعارف: ١١٣.

ـ «هو البعث على ما يشقّ من فعل وترك». المسلك في أصول الدين: ٩٣.

ولعلّ المصنّف ناظر إلى هذا الأخير.

ومَنْ تجب طاعته: كالخالق، والنبيّ، والوالد لولده[١]، والمالك.

وقلنا: «ابتداءً»؛ لأنّ بعث الوالد لولده على الصلاة مثلاً لا يسمّى تكليفاً؛ لسبق بعث الله له وإنْ سُمّي به مجازاً.

وشَرَطنا «المشقّةَ»؛ لأنّ ما لا[٢] مشقّة فيه كالأكل بالطبع لا يسمّى تكليفاً.

وشَرَطنا «الإرادةَ» و«الإعلامَ بها»؛ لأنّ ما لا يعلم المكلَّف أنّ مكلِّفه أراده[٣] منه لا يكون تكليفاً.

---

(١) قوله: «لولده» لم يرد في (ح) و (ص).

(٢) قوله: «لا» سقط من (ص).

(٣) في (ش) و (م) و (أ): «أراد».

البحث الثاني:

في حُسْنه ووجه حُسْنه

أمّا الأوّل؛ فلأنّه من فعل الله، وقد مرّ أنّه تعالى لا يفعل القبيح.

وأمّا الثاني؛ فهو أنّه تعالى لمّا خلق العباد وهيّأهم للثواب والعقاب، لم يمكن[١] إيصالهما إليهم من غير تقديم التكليف بالطاعة؛ لكون الثوابِ مشتملاً على التعظيم والإجلال، والعقابِ مشتملاً على الإهانة والاحتقار، وذلك في حقّ غير المستحقّ بامتثال التكليف وعدم امتثاله محالٌ؛ لعدم الشرط وهو الاستحقاق، وقبيحٌ عقلاً من الحكيم[٢].

---

(١) ما أثبتناه من (ح)، وفي سائر النسخ: «يكن».

(٢) وجه حسن التكليف هو التعريض للثواب كما أفاد المصنف، **انظر**: الذخيرة في علم الكلام: ١٠٨ وما بعدها، وشرح جمل العلم والعمل: ١٠٠، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٠٩ ـ ١١١، وكشف المراد: ٤٣٨، ومعارج الفهم: ٤١٨ ـ ٤١٩، وإرشاد الطالبين: ٢٧٢ ـ ٢٧٣، واللوامع الإلهية: ٢٢٣.

البحث الثالث:

[في أنّ التكليف واجب]

التكليف واجب من الحكيم تعالى، خلافاً للأشعريّة[1].

لنا: لو لم يكلِّف [الحكيم تعالى] مَنْ أكمل شرائط التكليف فيه لكان مُغرياً له بالقبيح، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنّه إذا أكمل عقلَ[2] شخصٍ وخلق فيه الشهوة للقبيح والنفرة عن الحسن مع أنّ عقله لا يستقلّ بمعرفة كثير منهما[3]، فلو لم يقرّر في عقله وجوب الواجب ليمتثله وحرمة الحرام ليجتنبه لكان بخلقه فيه الشهوة للقبيح مغرياً له به.

وأمّا بطلان اللازم؛ فلأنّ الإغراء بالقبيح قبيح بالضرورة، ولذلك فإنّ[4] العقلاء كما يذمّون فاعل القبيح يذمّون المغري به، فلو فعله الله تعالى لكان فاعلاً للقبيح، لكنّ القبيح منه محال، فالإغراء منه محال[5].

---

(١) حيث ذهبوا إلى عدم وجوب شيء عليه تعالى، **انظر**: لمع الأدلة للجويني: ١٠٨، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ١٦٠، والمحصّل: ٤٨٠، وأبكار الأفكار: ٢/ ١٥١، وطوالع الأنوار: ٢٠٣.

(٢) قوله: «عقل» سقط من (ش) و (أ).

(٣) في (م) و (ص): «منها».

(٤) في (ش) و (أ): «كان»، وفي (م): «إنّ».

(٥) **انظر**: الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١١١ ـ ١١٢، ومعارج الفهم: ٤٢٠، ومناهج اليقين: ٣٨١،

فإنْ قلتَ: الملازمة ممنوعة. بيانه: أنّ العاقل وإنْ وجد الشهوة للقبيح والنفرة عن الحسن، إلّا أنّه يعلم بالضرورة أنّ العقلاء يمدحونه على فعل الحسن ويذمّونه على فعل القبيح، وكفى بالمدح والذمّ داعياً إلى فعل الحسن وصارفاً عن القبيح[1]، وحينئذٍ لا يتحقّق الإغراء[2].

قلتُ: المدح والذمّ إنّما يكون من العقلاء في ما[3] تستقلّ عقولهم بحسنه وقبحه دون ما ليس كذلك، وهو أكثر التكاليف، فلا يكفي المدح والذمّ في الدعاء إلى كلّ واجب والصَرْف[4] عن كلّ قبيح، وحينئذٍ يتحقّق الإغراء.

سلّمناه، ولكنّ كثيراً من الخلق لا يعبأ بهما، وتترجّح شهواتهم وميولهم الطبيعيّة على احتفالهم بالمدح والذمّ، فلا يقاومانها، وحينئذٍ يتحقّق الإغراء. وبالله التوفيق.

➥ وإرشاد الطالبين: ٢٧٤، والنافع يوم الحشر: ٧٣ ـ ٧٤.

(١) في (م): «فعل القبيح».

(٢) في (ح) و (ص) زيادة: «بالقبيح».

(٣) قوله: «في ما» سقط من (م).

(٤) في (ش) و (م) و (أ): «والانصراف».

البحث الرابع:

في شرائطه

وهي[١] إمّا أنْ ترجع إلى المكلِّف أو المكلَّف أو المكلَّف به.

أمّا الأوّل فثلاثة:

الأوّل: كونه تعالى عالماً بصفات الأفعال؛ وإلّا لجاز التكليف بما لا يُستحَقّ عليه ثواب، وهو قبيح. وبمقدار الثواب المستحَقّ؛ وإلّا لجاز إيصال بعض الاستحقاق فيكون ظلماً، وهو محال عليه تعالى[٢].

الثاني: كونه قادراً على ما يُستحَقّ من الثواب؛ للعلّة المذكورة.

الثالث: أنْ يكون منزّهاً عن فعل القبيح؛ وإلّا لجاز الإخلال ببعض المستحَقّ فيقبح التكليف.

وأمّا الراجع إلى المكلَّف فثلاثة:

أحدها: قدرته على ما كُلِّف به.

الثاني: التمييز بينه وبين غيره.

الثالث: تمكّنه من الشرائط الخارجة عن[٣] ذاته كالآلات، إذ التكليف بدون

---

(١) في (ش) و (أ): «وهو».

(٢) قوله: «عليه تعالى» سقط من (م).

(٣) في (ش) و (أ): «من».

كلّ من هذه[1] الأمور تكليف بالمحال.

أمّا ما يرجع إلى المكلَّف به فأمران:

أحدهما: كونه ممكناً.

والثاني: كونه حسناً[2].

(١) قوله: «هذه» سقط من (ص).

(٢) في (ص) زيادة: «ومصلحة وإلّا لكان التكليف به تكليفاً بالممتنع أو القبيح».

البحث الخامس:

في أقسامه

وهي اعتقاد وعمل:

أمّا الاعتقاد؛ فقد يكون علماً وقد يكون ظنّاً، وكلاهما إمّا أنْ يُستفادا[1] من العقل أو السمع أو منهما، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك.

وأمّا العمل؛ فعقليّ وسمعيّ، فالعقليّ كردّ الوديعة، وشكر المنعم، والصدق، والإنصاف، وترك الظلم والكذب، من الواجبات. والفضل، وحسن السيرة، ونحوهما من المندوبات.

وأمّا السمعيّ؛ فكالعبادات الخمس ونحوها ممّا لا يستقلّ العقل بدَرْك وجوبه ولا ندبيّته من الأعمال الشرعيّة.

---

(١) في (ص): «يستفاد».

الركن الثالث

في اللُطْف

وفيه بحثان:

البحث الأوّل:

في حقيقته ووجوبه في الحكمة

مرادنا باللطف: هو ما كان المكلَّف معه[1] أقرب إلى فعل[2] الطاعة وأبعد من فعل المعصية، ولم يبلغ حدّ الإلجاء[3].

وأمّا وجوبه فبرهانه: أنّه لو جاز الإخلال به في الحكمة فبتقدير أنْ لا يفعله

---

(١) في (ص): «معه المكلف».

(٢) قوله: «فعل» سقط من (ش) و (أ).

(٣) **انظر** تعريف اللطف مع إضافة قيد «ولا حظ له في التمكين» في النكت الاعتقادية: ٣٥، والباب الحادي عشر (النافع يوم الحشر: ٧٥)، وكشف المراد: ٤٤٤، ومناهج اليقين: ٣٧٨، ومعارج الفهم: ٤٢١، واللوامع الإلهية: ٢٢٧.

وهذا التعريف إنّما هو للّطف المقرِّب، وهناك قسم آخر من اللطف هو اللطف المحصِّل، وهو ما تحصل عنده الطاعة من المكلّف على سبيل الاختيار ولولاه لم يطع. **انظر**: كشف المراد: ٤٤٤.

الحكيم كان مناقضاً لغرضه، لكنّ اللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنّه تعالى أراد من المكلّف الطاعة[١]، فإذا علم أنّه لا يختار الطاعة أو لا يكون أقرب إليها إلّا عند فعلٍ يفعله به لا مشقّة عليه فيه ولا غضاضة، وجب في الحكمة أنْ يفعله؛ إذ لو أخلّ به لكشف ذلك عن عدم إرادته له، وجرى ذلك مجرى من أراد من غيره حضور طعامه وعلم أو غلب على ظنّه أنّه لا يحضر بدون رسول، فمتى لم يُرسل عُدّ مناقضاً لغرضه.

بيان بطلان اللازم: أنّ العقلاء يعدّون المناقضة للغرض سفهاً، وهو ضدّ الحكمة ونقصٌ، والنقص عليه تعالى محال[٢].

---

(١) في (ص): «فعل الطاعة».

(٢) **انظر**: الذخيرة في علم الكلام: ١٩٠ وما بعدها، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٣٥ ـ ١٣٦، والتعليق في علم الكلام: ١٢٨، والمسلك في أصول الدين: ١٠٢، وكشف المراد: ٤٤٤ ـ ٤٤٥، ومعارج الفهم: ٤٢٢، وإرشاد الطالبين: ٢٧٧ ـ ٢٧٨، والنافع يوم الحشر: ٧٦.

البحث الثاني:

في أقسامه

اللطف إمّا من فعل الله تعالى، ويجب في حكمته فعلُه كالبعثة؛ وإلّا عُدّ تركُه نقضاً لغرضه كما مرّ.

أو من فعل المكلَّف، فإمّا أنْ يكون لطفاً في تكليف نفسه، ويجب في حكمته تعالى أنْ يعرّفه إيّاه ويوجبه عليه لِما مرّ أيضاً، فإنْ قصّر المكلَّف في فعله فقد أُتِيَ من قِبَل نفسه، وذلك كمتابعة الرسل والإقتداء بهم.

أو في تكليف غيره، ولا يجوز في الحكمة أنْ يكلّف ذلك الغير إلّا مع علمه تعالى بأنّ ذلك اللطف لابدّ أنْ يقع؛ إذ لو علم أنّه لا يقع[1] ثمّ كلّفه بما ذلك لطفٌ فيه لكان مناقضاً لغرضه. وكذلك يجب في الحكمة إيجابه على فاعله كما مرّ، وذلك كتبليغ الرسل للوحي.

ثمّ لابدّ وأنْ يشتمل على مصلحة تعود إلى فاعله؛ إذ إيجابه عليه لمصلحة غيره مع خلوّه عن مصلحة تعود إليه ظلم، وهو عليه تعالى محال[2].

---

(١) قوله: «إذ لو علم أنه لا يقع» سقط من (ش) و (أ).

(٢) انظر: شرح جمل العلم والعمل: ١٠٧ ـ ١٠٨، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٣٢ وما بعدها، والتعليق في علم الكلام: ١٢٩، وكشف المراد: ٤٤٥، ومناهج اليقين: ٣٨٩، وإرشاد الطالبين: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

الركن الرابع

في الألم والعوض[1]

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل:

في تعريفهما

أمّا الألم فقد سبق، وأمّا العوض: فهو النفع المستحَقّ الخالي عن تعظيم وتبجيل[2].

وفَصَلناه بـ«المستحق» عن التفضّل، وبـ«الخالي عن التعظيم والتبجيل[3]» عن الثواب؛ فإنّه مستحَقّ يقارنه التعظيم والإجلال.

---

(١) قال في إرشاد الطالبين: ٢٧٩:

«لمّا كانت الآلام قد تكون ألطافاً أتبع بحث اللطف ببحث الألم».

وانظر: كشف المراد: ٤٤٩.

(٢) **انظر**: الذخيرة في علم الكلام: ٢٣٩، وتقريب المعارف: ١٣٧، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٥٠، والتعليق في علم الكلام: ١٣٩.

(٣) قوله: «والتبجيل» سقط من (ش) و (أ).

البحث الثاني:

في أقسام الإيلام

إنّه إمّا حسن أو قبيح، والثاني مختصّ بفعلنا والعوض فيه علينا.

والأوّل، فإمّا من فعلنا، وهو إمّا من[١] المباح كذبح الحيوان للأكل، أو من المندوب كذبحه للأضحية، أو الواجب[٢] كدم النذر[٣] والكفّارة. والعوض في هذه الثلاثة على الله تعالى.

وإمّا من فعل الله تعالى، فإمّا على جهة الاستحقاق كالعقاب، أو الابتداء كالإيلام الواصل في الدنيا من غير استحقاق، وهو حسن، ووجه حسنه أمران[٤]:

أحدهما: كونه مقابَلاً بعوض يزيد عليه أضعافاً، بحيث لو مُثِّل العوض والألم للمؤلَم، وخُيِّر بين الألم مع عوضه أو العافية لاختار الأوّل.

الثاني: أنْ يكون فيه مصلحة لا تحصل من دونه، وهي اللطف إمّا للمؤلَم أو لغيره.

---

(١) قوله: «من» سقط من (ص).

(٢) قوله: «أو الواجب» سقط من (م).

(٣) في (ص): «النذور».

(٤) **انظر**: شرح جمل العلم والعمل: ١١١ ـ ١١٢.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ الإيلام بدون العوض ظلمٌ[1]، وأمّا الثاني؛ فلأنّ الإيلام مع العوض من دون غرضٍ عبثٌ، وهما محالان على الله تعالى.

(١) في (أ): «عبث».

البحث الثالث:

في أقسام العوض

إنّه إمّا أنْ يكون مساوياً للألم وهو كلّ ما يُستَحقّ علينا، أو أزيد وهو كلّ ما يُستَحقّ عليه تعالى إمّا بفعله، أو إباحته، أو أمره، أو تمكينه لغير العاقل من الحيوان بخلق الشهوة للإيلام ونحوه فيه، وخلقه غير عاقل بقبح وبحسن فيفعل.

وقال قوم من العدليّة[1]: إنّ العوض على الحيوان المؤذي. وقال بعضهم[2]: إنّه لا عوض في جنايتها أصلاً[3].

وادّعى من أوجب العوض في حكمة الله تعالى الضرورةَ.

---

(١) حكي عن أبي علي الجبائي في الفائق في أصول الدين: ٢٧٨، وكشف المراد: ٤٥٤، وإرشاد الطالبين: ٢٨٤. واختاره السيدُ المرتضى في الذخيرة في علم الكلام: ٢٤٦، والشيخ الطوسي في الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٥٣.

(٢) في (ص): «قوم».

(٣) وثمّة تفصيل ينسب للقاضي عبد الجبار، وهو: إنْ كان الحيوان مُلجَأً إلى الإيلام كان العوض على الله تعالى، وإن لم يكن ملجأً كان العوض على الحيوان نفسه. **انظر**: كشف المراد: ٤٥٤، ومناهج اليقين: ٣٩٤، واللوامع الإلهية: ٢٣٥.

هذا، ولكنّ الصحيح من مذهبه أنّ العوض على الملجِئ، أيّاً كان الملجِئ أو الملجَأ، وعليه فالعوض على فاعل الضرر ـ من الحيوان وغيره ـ إن لم يكن ملجَأً، وعلى ملجِئه إن كان.

انظر: شرح الأصول الخمسة: ٥٠٣، والمغني في أبواب التوحيد والعدل (اللطف): ٤٧٥.

وحجّة من أوجب العوض على المؤلِم نفسِه[١] قوله ﷺ: «يوم يُقتصّ للجمّاء من القرناء»[٢] والقصاص يومئذٍ بأخذ العوض.

وحجّة من لم يوجب عليها[٣] عوضاً قوله ﷺ: «جرح العجماء جُبَار»[٤].

والجواب عن الأولى: لِمَ[٥] لا يجوز أنْ يريد بـ(الجمّاء) المظلوم، وبـ(القرناء) الظالم على وجه الاستعارة؟ ووجه المشابهة مشاركة المظلوم للجمّاء في عدم القوة على دفع العدوّ وظلمه، ومشاركة الظالم للقرناء في القوّة على ذلك.

وعن الثانية: لِمَ لا يجوز أنْ يريد بـ(الجُبَار) أنّه لا يُستحقّ به قصاصٌ في الدنيا[٦]؟ وذلك لا ينافي وجوب العوض في حكمة الله تعالى؛ أمّا في أفعاله فقد مرّ الكلام فيه، وأمّا الأعواض في أفعالنا فلأنّ السلطان إذا لم ينتصف للمظلوم من الظالم ذمّه العقلاء وعدّوه جائراً، وذلك على الله تعالى محال، فوجب في حكمته الانتصاف وأخذ الأعواض. وبالله التوفيق.

---

(١) وهو الحيوان المؤذي.

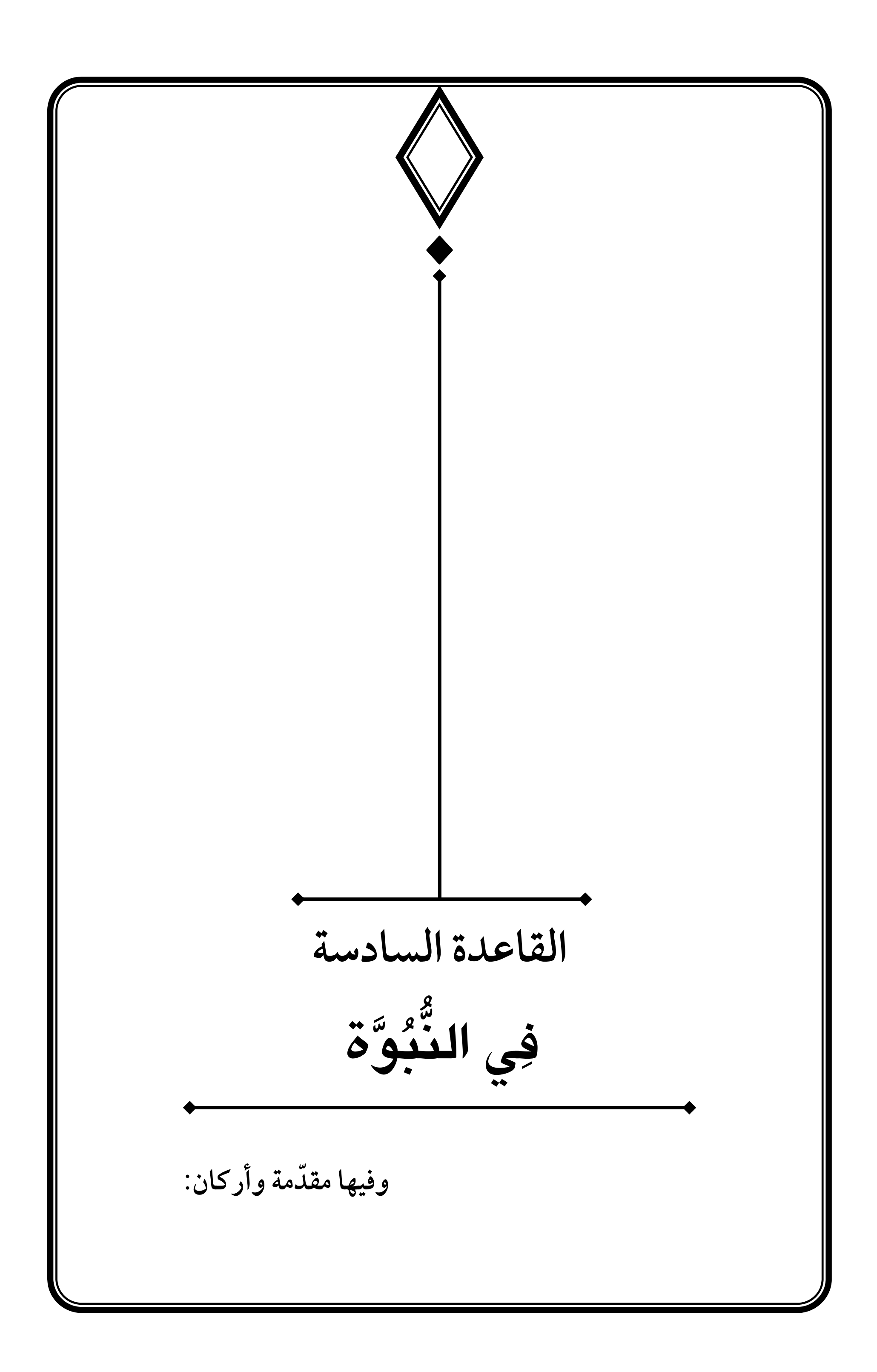
(٢) مسند أحمد: ١/ ٧٢، والسنن الكبرى للبيهقي: ٦/ ٩٣. و(الجمّاء) هي الشاة التي لا قرن لها، **انظر**: الفائق في غريب الحديث: ٢/ ١٩٦.

(٣) في (ش) و(أ): «عليهما».

(٤) مسند أحمد: ٢/ ٢٧٥، وسنن النسائي: ٥/ ٤٥، والسنن الكبرى للبيهقي: ٨/ ٣٤٣، وبلفظ قريب في مصادر أخرى. و(العجماء) الدابة، و(الجبار) الهدر، **انظر**: النهاية في غريب الحديث: ١/ ٢٣٦.

(٥) قوله: «لم» سقط من (ص).

(٦) في (م): «في دار الدنيا».



القاعدة السادسة

فِي النُّبُوَّة

وفيها مقدّمة وأركان:

أمّا المقدّمة:

فاعلم أنّ الكلام في النبوّة مبنيّ على خمس مسائل يُسأل عن كلٍّ منها بكلمة مفردة، وتلك الكلمات: ما، وهل، ولِمَ، وكيف، ومَنْ.

فأوّلها قولنا: «ما النبيّ؟»، والبحث فيها عن مفهوم هذه الكلمة في الاصطلاح العلميّ.

الثانية قولنا[1]: «هل النبيّ؟»، أي: هل يجب وجوده في الحكمة أم لا.

الثالثة قولنا: «لِمَ يجب وجود النبيّ؟»، ويبحث فيها عن العلّة الغائيّة[2] لوجوده ووجه الحكمة فيه.

الرابعة قولنا: «كيف النبيّ؟»، ويبحث فيها عمّا ينبغي أنْ يكون عليه من الصفات التي بها تتمّ النبوّة.

الخامسة قولنا: «من النبيّ؟»، ويبحث فيها عن تعيينه.

وسنذكر الأركان على هذا[3] الترتيب إنْ شاء الله تعالى.

---

(١) قوله: «قولنا» سقط من (ص).

(٢) قوله: «الغائية» سقط من (ص).

(٣) في (م): «فيها على وجه» بدل «على هذا».

الركن الأوّل

في ماهيّته[1]، ووجوده[2]، وعلّته الغائيّة

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل:

في تعريفه

إنّه الإنسان المأمور من السماء بإصلاح أحوال الناس في معاشهم ومعادهم، العالِمُ بكيفيّة ذلك، المستغني في علومه وأمره من السماء[3] عن[4] واسطة البشر[5]، المقترنةُ دعواه للنبوّة بأمورٍ خارقة للعادة.

---

(١) في (ص): «ماهية النبي».

(٢) في (م): «وفيه وجوه».

(٣) قيد «من السماء» وارد في جميع النسخ، ونراه زيد سهواً؛ وذلك للاكتفاء بوروده أوّل التعريف، ويكون «أمره» حينئذٍ معطوفاً على «علومه» ويكون «عن واسطة..» متعلّقاً بـ«المستغني».

وهو لم يرد في اللوامع الإلهية: ٣٢٩ مع تطابق اللفظ. ولعلّ الموهم للاحتياج إليه قول المصنّف الآتي: «وقيد الأمر من السماء هو..» مع أنّه ناظر إلى قوله في صدر التعريف: «المأمور من السماء..» فتأمّل.

(٤) في (أ): «لا عن..»، ولفظ «لا» كتب في (ش) فوق السطر.

(٥) في (ص): «بشر».

واحترزنا بقولنا: «المستغني» مع تمام القيد عن الإمام؛ فإنّه وإنْ كان عالماً ومأموراً من السماء بإصلاح الخلق لكنْ بواسطة النبيّ.

وقيد الأمر من السماء هو العمدة في خواصّ النبوّة.

البحث الثاني:

في وجوده وغايته

وجود النبيّ ضروريّ في بقاء نوع الإنسان وإصلاح أحواله في[١] معاشه ومعاده، وكلُّ ما كان ضروريّاً في ذلك فهو واجب في الحكمة الإلهيّة، فوجود النبيّ واجب في الحكمة الإلهيّة[٢].

بيان الصغرى: أنّه لمّا كان الإنسان يفارق سائر الحيوان في أنّه لو انفرد لا يستقلّ وحده شخصاً بتحصيل معاشه وبتولّي تدبير أمره من غير مشاركة ومعاونة على ضروريّات حاجته، بل لابدّ له من[٣] شخص وأشخاص أخر[٤] من أبناء نوعه يكون كلٌّ منهم مَكفِيّاً بصاحبه ونظيره، كأنْ يخبز هذا لذاك ويخيط ذاك لهذا، إلى غير ذلك، استلزمت[٥] هذه الضرورات وجود الاجتماع بين أشخاص الإنسان

---

(١) قوله: «في» سقط من (ص).

(٢) هذه طريقة الحكماء في إثبات النبوة، **انظر**: الإلهيات من كتاب الشفاء: ٤٨٧ ـ ٤٨٨، والنجاة: ٧٠٨ ـ ٧١٠، والمباحث المشرقية: ٢/ ٥٥٥ ـ ٥٥٧، وشرح الإشارات: ٣/ ٤٠٢ ـ ٤٠٤. **وحكيت** عنهم في تلخيص المحصّل: ٣٦٧ ـ ٣٦٨، والأسرار الخفية: ٥٧٤ ـ ٥٧٥، وكشف الفوائد: ٢٨٤ ـ ٢٨٦، ومناهج اليقين: ٤٠٨ ـ ٤٠٩، وشرح المقاصد: ٥/ ٢٠ ـ ٢١، وإرشاد الطالبين: ٢٩٧ ـ ٢٩٨، واللوامع الإلهية: ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٣) قوله: «من» سقط من (م).

(٤) كذا، والصواب: «آخرين».

(٥) جواب «لمّا».

والتشارك بينهم، واستلزم التشارك وجود المعاملة، واستلزمت المعاملةُ[١] في العناية والحكمة الإلهيّة وجودَ سنّةٍ عادلة يُرجع إليها فيها؛ إذ لو تُرك الناس وآراءهم في ذلك لاختلفوا؛ إذ كان كلٌّ منهم يرى ما له عدلاً وما لغيره عليه ظلماً، وذلك مستلزم للتنازع والتقاتل وفناء النوع.

ثمّ لابدّ لتلك السنّة من سانٍّ عادل[٢] بشريّ ليتمكّن من مخاطبة الناس بتلك السنّة وإلزامهم بها، ولابدّ أنْ تكون تلك السنّة بوحي من السماء مقرونةً دعواه الرسالةَ بها بشواهد خارقة للعادة يتميّز بها عنهم؛ وإلّا لكان في قدرة غيره الإتيان بمثلها، فكانت مظنّة المعارضة والمخالفة فلم تُقبل.

ولّما كان من مقتضى حكمة الحكيم وعنايته بالإنسان إنبات الشعر على أشفار عينيه ـ مثلاً ـ وحاجبيه وغير ذلك من الأمور التي ليست ضروريّة في بقائه وصلاح حاله، فبالأَولى أنْ[٣] يقتضي وجود مثل هذا الإنسان الموصوف[٤]، فإذن وجوده ضروريّ في بقاء نوع الإنسان.

وأمّا الكبرى؛ فلأنّ بقاء نوع الإنسان لغاية تكليفه وبلوغه كماله لّما كان واجباً في الحكمة الإلهيّة أنْ يكون، وكان من ضرورة ذلك وشرائطه وجود النبيّ، كان وجوده واجباً أنْ يكون[٥]؛ لأنّ ما لا يتمّ الواجب المطلق[٦] إلّا به كان واجباً.

---

(١) قوله: «واستلزمت المعاملة» سقط من (ش) و (أ).

(٢) قوله: «عادل» سقط من (م).

(٣) قوله: «أنْ» لم يرد في (ص).

(٤) في (م) زيادة: «بهذه الصفات».

(٥) في (ش) و (أ): «أن لا يكون»، وهو بياض في (ص).

(٦) في (ص): «المطلوب».

وبعبارة أخرى: وجود النبيّ شرط في وجود التكليف بالسمعيّات، وكلّ ما كان كذلك كان واجباً، فوجود النبيّ واجب[١].

أمّا الصغرى فظاهرة، وأمّا الكبرى؛ فلأنّ التكليف واجب في الحكمة على ما مرّ، فلو لم يجب شرطه لجاز الإخلال به، فجاز الإخلال[٢] بالمشروط الواجب من الحكيم تعالى، وقد بيّنا أنّه لا يجوز عليه الإخلال بالواجب.

وقد بان ممّا ذكرناه الغاية من وجوده.

(١) هذه طريقة المتكلّمين في إثبات النبوة، **انظر**: الذخيرة في علم الكلام: ٣٢٣، وإرشاد الطالبين: ٢٩٨ ـ ٢٩٩، واللوامع الإلهية: ٢٤١.

(٢) قوله: «به فجاز الإخلال» سقط من (ص).

البحث الثالث:

[في الردّ على البراهمة]

أنكرت البراهمة بعثة الأنبياء، وزعموا أنّه لا فائدة فيها؛ لأنّ النبيّ إمّا أنْ يأتي بما يوافق العقل أو بما يخالفه، فإنْ كان الأوّل ففي العقل غُنْيةٌ عنه. وإنْ كان الثاني قَبُحَ اتّباعه؛ لأنّ اتّباع ما يخالف العقل قبيح في العقل[1].

الجواب: لا نسلّم أنّه إذا أتى بما يوافق العقل كان فيه غُنية عنه؛ إذ ليس كلّ ما يوافق العقل يجب أنْ يكون عالماً ومستقلّاً بإدراكه، بل جاز أنْ يكون عالماً به على الجملة، وتجب البعثة لتعريفنا ذلك مفصّلاً[2].

وهذا كما يعلم المريض على سبيل الجملة أنّ كلّ ما ينفعه يجب تناوله، وكلّ ما يضرّه يجب اجتنابه، وإنْ لم يعلم تفصيل الضارّ والنافع[3]، فإذا عرّفه الطبيب أنّ شيئاً معيّناً ينفعه أو يضرّه لم يكن ذلك مخالفاً لعلمه الجُمْليّ، بل موافقاً بتفصيله، مع أنّه ليس في عقله غُنية عنه.

---

(١) حكي قولهم هذا في المغني في أبواب التوحيد والعدل (التنبؤات والمعجزات): ١٠٩ وما بعدها حيث ذكر خمسة عشرة شبهة لهم، والذخيرة في علم الكلام: ٣٢٦، وشرح جمل العلم والعمل: ١٦٩ ـ ١٧٠، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ٢٤٧ ـ ٢٤٨، وكشف الفوائد: ٢٧٤، وشرح المقاصد: ٥/ ٩، واللوامع الإلهية: ٢٤١. وحكي عن البراهمة والصابئة والتناسخية في المواقف في علم الكلام: ٣٤٤.

(٢) **انظر**: شرح جمل العلم والعمل: ١٧٢، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ٢٤٨.

(٣) في (م): «المضار والمنافع».

الركن الثاني

في ما ينبغي له من الصفات

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل:

[في عصمة النبيّ]

العصمة صفة للإنسان يمتنع بسببها من فعل المعاصي ولا يمتنع منه بدونها.

وعندنا أنّ النبيّ معصوم عن الكبائر والصغائر، عمداً وسهواً، من حين الطفوليّة إلى آخر العمر[1].

وجوّز بعض الخوارج[2] صدور جميع الذنوب

---

(١) **انظر**: أوائل المقالات: ٦٢، والذخيرة في علم الكلام: ٣٣٧ ـ ٣٣٨، والاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٢٦٠، والتعليق في علم الكلام: ١٧٢، والمسلك في أصول الدين: ١٥٥، وأنوار الملكوت: ١٦٩، ومعارج الفهم: ٤٦٣، ومناهج اليقين: ٤٢٥ ـ ٤٢٦، وإرشاد الطالبين: ٣٠٤، واللوامع الإلهية: ٢٤٥.

(٢) هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي عليه السلام بعد معركة صفّين وقضيّة التحكيم، وكفّروا علياً عليه السلام وعثمان وأصحاب الجمل. قاتلهم أمير المؤمنين عليه السلام في النهروان وقتل جلّهم، ولكنّهم استمروا بعده، وكانوا كثيري الحروب مع السلطان. يسمّون الحرورية لنزولهم (حروراء) بعد مفارقتهم

عن الأنبياء[١].

وجوّزت المعتزلة والزيديّة[٢] وقوع الصغائر عنهم فيما يتعلّق بالتقوى[٣] دون الكبائر[٤].

ثمّ منهم من جوّزها سهواً فقط وهو مذهب الأشعريّة[٥].

➡ الإمام علياً عليه السلام، ويسمّون المارقة لمروقهم عن الدين، وهم يسمّون أنفسهم بالشراة.

من عقائدهم تكفير صاحب الكبيرة. ومن فرقهم: المحكّمة، والأزارقة، والنجدات، والبيهسية، والصفرية، والأباضية. والأباضية الآن في عُمان وهم أقلّ الخوارج تطرّفاً.

انظر: مقالات الإسلاميين: ١/١٥٦ ـ ١٩٥، والفرق بين الفرق: ٧٢ ـ ١١٣، والتبصير في الدين: ٤٥ ـ٦٢، والملل والنحل: ١/ ١١٤ـ١٣٨، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ٤٦ـ٥١، وبحوث في الملل والنحل ج٧ بأجمعه، وعلم الكلام ومدارسه: ١١٩ـ١٣٩.

(١) حكي عن الفضيلية من الخوارج في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ١١٥ ـ ١١٦، وعصمة الأنبياء للرازي: ٧، والمحصّل: ٥٢٣، وكشف الفوائد: ٢٧٢ ـ ٢٧٣، ومعارج الفهم: ٤٦٤، ومناهج اليقين: ٤٢٥، واللوامع الإلهية: ٢٤٤.

وعن الأزارقة منهم في المواقف في علم الكلام: ٣٥٨ـ٣٥٩، وشرح المقاصد: ٥/ ٥٠.

(٢) ينتسبون للشهيد زيد بن علي بن الحسين عليهما السلام، قالوا بأنّ الإمامة لعليّ ثمّ للحسن ثم للحسين عليهم السلام ثمّ لمن كان فاطمياً عالماً شجاعاً سخياً خرج بالسيف ودعا إلى نفسه. وقد قامت لهم دول في المغرب وطبرستان واليمن.

والزيدية يوافقون المعتزلة في أكثر آرائهم ويتبنّون أصولهم. ومن فرقهم: الجارودية، والبترية.

انظر: الملل والنحل: ١/ ١٥٤ ـ ١٦٢، وبحوث في الملل والنحل: ٧/ ٤٥٣ ـ ٥٢٧.

(٣) في (ص): «بالفتوى»، وكذا في حاشية (ش).

(٤) حكي عنهما في الذخيرة في علم الكلام: ٣٣٨. **وانظر** قول المعتزلة في شرح الأصول الخمسة: ٥٧٥، والمغني في أبواب التوحيد والعدل (التنبؤات والمعجزات): ٢٨٠، ٣٠٩، والفائق في أصول الدين: ٣٠١ـ ٣٠٢.

(٥) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/١١٧، وطوالع الأنوار: ٢١٤، والمواقف في علم الكلام: ٣٥٩، وشرح المقاصد: ٥/ ٥١.

➡

فأمّا ما يتعلّق بأداء الشريعة فأجمعوا على أنّه لا يجوز عليهم فيه التحريف والخيانة لا عمداً ولا سهواً[(١)(٢)].

وكذلك أجمعوا على أنّ وقت العصمة هو وقت النبوّة دون ما قبله[(٣)].

لنا وجوه:

أحدها: أنّ غرض الحكيم من البعثة هداية الخلق إلى مصالحهم، وجذبهم[(٤)] بالبشارة والنذارة، وإقامة الحجّة عليهم بذلك لقوله تعالى: ﴿**رُسُلًا مُبَشِّرِينَ**

⬅ وذهب الجويني منهم إلى جواز صدور الصغائر عمداً أيضاً، **انظر**: الإرشاد: ٣٥٦.

أمّا البغدادي فذهب إلى جواز السهو على الأنبياء مطلقاً ـ أي في الصغائر والكبائر ـ متذرّعاً بأنّ السهو والخطأ ليسا من الذنوب فيجوزان عليهم، **انظر**: أصول الدين: ١٦٨.

وثمّة تفصيل ذكره الآمدي ونسبه إلى أصحابه يقرب من تفصيل المعتزلة، **انظر** بشأنه: أبكار الأفكار: ٤/ ١٤٥ ـ ١٤٧.

(١) في (م): «لا سهواً ولا عمداً».

(٢) **انظر** رأي المعتزلة في المغني في أبواب التوحيد والعدل (التنبؤات والمعجزات): ٢٨١.

وانظر رأي الأشعرية في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ١١٦، وعصمة الأنبياء: ٧ ونُسب فيهما إلى إجماع الأمة، وأبكار الأفكار: ٤/ ١٤٤، والمواقف في علم الكلام: ٣٥٨، وشرح المقاصد: ٥/ ٥٠. هذا ونسب للباقلاني في المصادر الثلاثة الأخيرة القول بتجويزه من الأنبياء سهواً.

(٣) أمّا المعتزلة؛ فيقولون بعصمة الأنبياء قبل البعثة عن الكبائر، وكذا عن الصغائر المنفّرة التي يستخفّ فاعلها، إلّا ما كان من أبي علي الجبائي حيث أجاز وقوع الكبائر منهم قبل البعثة، **انظر**: شرح الأصول الخمسة: ٥٧٣، ٥٧٥، والمغني في أبواب التوحيد والعدل (التنبؤات والمعجزات): ٣٠٤، وحكاه عنهم المرتضى في تنزيه الأنبياء: ١٦.

وأمّا الأشعرية فقد صرّحوا بعدم عصمة الأنبياء قبل البعثة، **انظر**: أصول الدين للبغدادي: ١٦٧ ـ ١٦٨، والأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ١١٧، وعصمة الأنبياء: ٨، وأبكار الأفكار: ٤/ ١٤٣، والمواقف في علم الكلام: ٣٥٩.

(٤) في (ش) و (أ): «وحثّهم».

وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[١]، فلو لم تجب في حكمته عصمة النبيّ لناقضَ غرضَه من بعثه وإرساله، لكنّ اللازم باطل، فالملزوم مثله. فعصمة النبيّ واجبة في الحكمة.

أمّا الملازمة؛ فلأنّ بتقدير وقوع المعصية منه جاز أنْ يأمرهم بما هو مفسدة لهم وينهاهم عما هو مصلحة لهم، وذلك مستلزم لإغوائهم وإضلالهم، فكان في بعثه غيرَ معصوم مناقضةٌ[٢] للغرض من بعثه.

وأمّا بطلان اللازم؛ فلأنّ مناقضة الغرض[٣] تستلزم السفه والعبث، وهما محالان على الحكيم كما تقدّم في باب اللطف.

الثاني: لو جاز صدور المعصية عن النبيّ لوجب علينا فعل المفسدة[٤] أو المصلحة[٥] الواجبة، لكنّ اللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنّه يجب علينا فعل ما أمرنا به والانتهاء عمّا نهانا عنه لقوله تعالى: **﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾**[٦]، فبتقدير أنْ تجوز المعصية عليه جاز أنْ يوجب علينا ما هو محرّم، ويحرّم علينا ما هو واجب، ويجب علينا اتّباعه في ذلك.

وأمّا بطلان اللازم؛ فلأنّ أمر الحكيم لنا باتّباعه مطلقاً يستلزم أمره لنا بفعل

---

(١) سورة النساء: ١٦٥.
(٢) في (ح): «مناقضاً».
(٣) قوله: «الغرض» سقط من (ص).
(٤) في (م): «المعصية».
(٥) في (ص): «الطاعة».
(٦) سورة الحشر: ٧.

القبيح إذن[١]، لكنّ الأمر بالقبيح قبيح ممتنع عليه تعالى.

الثالث: لو جاز صدور المعصية عنهم لكان بتقدير وقوعها منهم لا تُقبل شهاداتهم؛ لقوله تعالى: ﴿**إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾[٢]، لكنّ اللازم باطل؛ لأنّها إذا لم تُقبل في محقَّرات الأمور لكان[٣] أَولى أنْ لا تُقبل في الأديان الباقية إلى يوم القيامة.

واعلم أنّ الوجه[٤] الأوّل كما يدلّ[٥] على عصمة النبيّ فهو أيضاً يدلّ على عصمة الرسل من الملائكة.

---

(١) قوله: «إذن» لم يرد في (ص).

(٢) سورة الحجرات: ٦.

(٣) ما أثبتناه من (م)، وفي (ح) و (ش) و (أ): «فكان»، وفي (ص): «وكان».

(٤) قوله: «الوجه» لم يرد في (ص).

(٥) في (ص): «دلّ».

البحث الثاني:

[في تنزّه النبيّ عن المنفّرات]

ينبغي أنْ يكون منزّهاً عن كلّ أمر[١] ينفّر عن قبول قوله[٢]، إمّا في خُلُقه كالرذائل النفسانيّة من الحقد والبخل والحسد والحرص ونحوها، أو في خَلْقه كالجذام والبرص، أو في نسبه كالزنا ودناءة الآباء؛ لأنّ جميع هذه الأمور صارف عن قبول قوله والنظر في معجزته[٣]، فكانت طهارته عنها من الألطاف التي فيها تقريب الخلق إلى طاعته واستمالة قلوبهم إليه[٤].

---

(١) في (ص): «ما».

(٢) في (ش) و (أ): «عن قبوله».

(٣) قوله: «في معجزته» سقط من (ص).

(٤) **انظر**: إرشاد الطالبين: ٣٠٥.

البحث الثالث:

[في المعجزات]

قد بيّنا أنّه يجب أنْ تكون له شواهد مقرونة[١] بدعواه لغرض تصديقه، وتسمّى معجزات.

والمعجز: هو الأمر[٢] الخارق للعادة المطابق لدعوى النبوّة المتعذّر في جنسه أو صفته[٣].

وقلنا: «الخارق للعادة[٤]»؛ لأنّ المعتاد وإنْ كان[٥] قد يكون متعذّراً كطلوع الشمس من المشرق، إلّا أنّه ليس بدليل على النبوّة.

واحترزنا بـ«المطابق للدعوى» عمّا لا يطابق[٦]، كما إذا[٧] ادّعى من المعجز[٨]

(١) قوله: «مقرونة» سقط من (ش) و (أ).

(٢) قوله: «الأمر» لم يرد في (ص).

(٣) **انظر**: الذخيرة في علم الكلام: ٣٢٨ ـ ٣٣٢، وشرح جمل العلم والعمل: ١٧٣ ـ ١٧٤، والاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٢٥٠ وما بعدها.

(٤) قوله: «للعادة» سقط من (ش) و (أ).

(٥) قوله: «كان» سقط من (ص).

(٦) في (ص): «واحترزنا من المطابق».

(٧) قوله: «إذا» سقط من (م).

(٨) في (ص): «المعجزات».

أنّه يُثير ماء بئر فغاض ماؤها[١]، فإنّ ذلك خارق للعادة متعذّر، لكنّه ليس بدليل؛ لعدم مطابقته للدعوى[٢].

وقلنا: «المتعذّر في جنسه أو صفته»؛ لأنّ المعجز من فعل الله تعالى، ولا يُقطع بكونه من فعله إلّا إذا كان متعذّراً من غيره، إمّا في جنسه كخلق الحياة، أو في صفته كالحركة إلى السماء.

---

(١) وهو ما حصل بالفعل لمسيلمة الكذّاب، **انظر**: قرب الإسناد للحميري: ٣٢٩، وإعلام الورى: ١/ ٨٢.

(٢) ويسمّى بالمعجزة المعكوسة، أو المنكوسة، أو المكذِّبة.

الركن الثالث

في تعيين الرسول صلى الله عليه وآله

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل:

[في رسالة النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله]

محمّد صلى الله عليه وآله رسول الله حقّاً.

وبرهانه: أنّه ادّعى النبوّة وظهر المعجز على يده[1] موافقاً لدعواه، وكلّ من كان كذلك كان نبيّاً حقّاً، فمحمّد نبيّ حقّ.

أمّا الصغرى[2]؛ فادّعاء النبوّة منه معلوم بالتواتر.

وأمّا ظهور المعجز على يده موافقاً لدعواه فمن وجوه:

أحدها: أنّه ظهر عليه القرآن كذلك، والقرآن معجز.

أمّا ظهور القرآن عليه؛ فبالتواتر.

---

(١) في (ص): «يديه»، وكذا في المورد الآتي.

(٢) في (ص): «المقدمة الصغرى».

وأمّا أنّ القرآن معجز[١]؛ فلأنّه تحدّى به العرب الذين هم أهل الفصاحة والبلاغة فعجزوا عن الإتيان بمثله، فكان معجزاً.

أمّا أنّه تحدّاهم بالقرآن؛ فلأنّه بلّغ أمر ربّه في قوله تعالى: ﴿**قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ**﴾[٢] فلمّا لم يأتوا بذلك قال[٣]: ﴿**قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ الله إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾[٤] فلمّا لم يأتوا قال: ﴿**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ**﴾[٥] الآية، وهو معلوم بالتواتر أيضاً.

وأمّا أنّهم عجزوا عن معارضته؛ فلأنّهم لو كانوا قادرين على ذلك لَمَا عدلوا عنه إلى قتل أنفسهم وإتلاف أموالهم في محاربته وإطفاء مقالته، لكنّ اللازم باطل، فالملزوم كذلك[٦].

بيان الملازمة: أنّ غرضهم الأكبر[٧] من محاربته ليس إلّا دفع مقالته، وقد كان الإتيان بمثل القرآن ـ لو أمكن ـ مع سهولة الكلام عليهم وعلوّ درجاتهم في الفصاحة والبلاغة كافياً في دفعه وإسكاته، فلو كانوا قادرين على دفعه من تلك الجهة مع سهولتها عليهم لَمَا عدلوا عنها إلى الأشقّ الذي هو قتل النفوس في الحرب. والعلم به ضروريّ.

---

(١) من قوله: «أما ظهور القرآن» إلى هنا سقط من (ص).

(٢) سورة هود: ١٣.

(٣) قوله: «فلما لم يأتوا بذلك قال» سقط من (ص).

(٤) سورة يونس: ٣٨.

(٥) سورة الإسراء: ٨٨.

(٦) في (ص): «مثله».

(٧) في (ش) و (م) و (أ): «الأكثر».

وأمّا بطلان اللازم فظاهر.

وأمّا أنّهم لمّا عجزوا عن معارضته كان معجزاً؛ فلصدق حدّ المعجز حينئذٍ عليه.

وأمّا موافقته لدعواه فمعلوم بالتواتر أيضاً[١].

الثاني: لو سلّمنا أنّ القرآن لم يبلغ إلى[٢] حدّ الإعجاز، إلّا أنّه لا نزاع في كونه كتاباً شريفاً بالغاً في الفصاحة والاشتمال على العلوم الكثيرة الشريفة، من المباحث الإلهيّة، وعلوم الأخلاق، وعلم السلوك إلى الله تعالى، وعلم أحوال القرون الماضية.

ثمّ إنّ محمّداً ﷺ نشأ في مكة، وهي خالية عن العلماء والكتب والمباحث الحقيقيّة، ولم يسافر إلّا مرّتين في مدّة قليلة، وعُلم من حاله في سفره وحضره أنّه لم يواظب على القراءة والاستفادة من أحد، وانقضى من عمره أربعون سنة على هذه الصفة، ثمّ بعدها ظهر مثل[٣] هذا الكتاب الشريف على لسانه، وذلك معجزة قاهرة ظاهرة[٤]؛ إذ ظهور مثل هذا الكتاب على مثل ذلك[٥] الإنسان الخالي عن البحث والطلب والمطالعة والتعلّم لا يمكن إلّا بوحي من الله وإلهام. والعلم به ضروريّ.

---

(١) قوله: «أيضاً» لم يرد في (م).

(٢) قوله: «إلى» لم يرد في (ص).

(٣) قوله: «مثل» لم يرد في (م).

(٤) في (ص): «معجز ظاهر».

(٥) في (ص): «هذا».

الثالث: أنّه ﷺ نُقلت عنه معجزات كثيرة: كنبوع الماء من بين[١] أصابعه[٢]، وتسبيح الحصى في كفّه[٣]، وحنين الجذع إليه[٤]، وانشقاق القمر[٥]، وإقبال الشجر[٦][٧]، وإطعام الخلق الكثير من الطعام القليل شبعاً في مواضع[٨]، ونحو ذلك مما دوّنه العلماء ورووا أنّه ألف معجزة[٩].

---

(١) قوله: «بين» سقط من (م).

(٢) **انظر**: دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني: ٢/ ٤٠٥ ـ ٤١٣، ودلائل النبوة للبيهقي: ٤/ ١٢١ ـ ١٣٠، ٦/ ٧ ـ ١٢.

(٣) **انظر**: دلائل النبوة للأصبهاني: ٢/ ٤٣١ ـ ٤٣٢، وأعلام النبوة: ١١٥، ١١٦، ودلائل النبوة للبيهقي: ٦/ ٦٤ ـ ٦٥.

(٤) **انظر**: دلائل النبوة للأصبهاني: ٢/ ٣٩٩ ـ ٤٠٤، وأعلام النبوة: ١١٦، ودلائل النبوة للبيهقي: ٦/ ٦٦ ـ ٦٨.

(٥) **انظر**: دلائل النبوة للأصبهاني: ١/ ٢٧٩ ـ ٢٨١، ودلائل النبوة للبيهقي: ٢/ ٢٦٢ ـ ٢٦٨.

(٦) في (ص): «الشجرة».

(٧) **انظر**: دلائل النبوة للأصبهاني: ٢/ ٣٨٩ ـ ٣٩٧، وأعلام النبوة: ١١٣ ـ ١١٥، ودلائل النبوة للبيهقي: ٦/ ١٣ ـ ١٧.

(٨) منها: مع أبي طلحة (دلائل النبوة للأصبهاني: ٢/ ٤١٥ ـ ٤١٧، ودلائل النبوة للبيهقي: ٦/ ٨٨ ـ ٩٠).

ومنها: في غزوة تبوك (دلائل النبوة للأصبهاني: ٢/ ٤١٩).

ومنها: مع جابر الأنصاري في الخندق (دلائل النبوة للأصبهاني: ٢/ ٤٢٠ ـ ٤٢١، وأعلام النبوة: ٧٨ ـ ٧٩).

ومنها: مع أهل الصفّة (دلائل النبوة للأصبهاني: ٢/ ٤٢١ ـ ٤٢٢، ودلائل النبوة للبيهقي: ٦/ ١٠١ ـ ١٠٢).

ومنها: مع بني عمومته عند نزول قوله تعالى ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (دلائل النبوة للأصبهاني: ٢/ ٤٢٥ ـ ٤٢٦).

(٩) حكى ذلك الشيخ المفيد في النكت الاعتقادية: ٣٦، والطبرسي في إعلام الورى: ١/ ٨٩. **وانظر** أيضاً: فتح الباري: ٦/ ٤٢٥.

⬅

فهذه المعجزات وإنْ كان كلّ واحد منها مرويّاً بطريق الآحاد، إلّا أنّا نعلم بالضرورة أنّها ليست بأسرها كذباً، بل لابدّ أنّ يصدق بعضها، وأيّها صدق ثبت به ظهور المعجز على يده موافقاً لدعواه. وهذا هو المسمّى بالتواتر المعنويّ، كشجاعة عليّ عليه السلام، وسخاوة[١] حاتم.

وأمّا بيان كبرى القياس الأوّل[٢] فمن وجوه:

الأوّل: أنّ ظهور المعجز على يد مدّعي النبوّة مقارناً لدعواه وموافقاً لها[٣] لمّا كان من خواصّ النبيّ كان كلّ من اتّصف به نبيّاً، فلمّا اتصف به محمّد صلى الله عليه وآله، علمنا كونه كذلك.

الثاني: أنّه لو كان كاذباً فيما ادّعاه من النبوّة لَمَا جاز أنْ يخلق الله تعالى المعجز على يده[٤] مقارناً لدعواه، لكنّ اللازم باطل، فالملزوم كذلك[٥].

بيان الملازمة: أنّ العقل يضطرّ[٦] عند مشاهدة المعجز مقروناً بدعوى المدّعي إلى تصديقه، فلو كان كاذباً لكان تعالى قد صدّق الكاذب، لكنّ تصديق الكاذب مستلزم لتجهيل الخلق وإغرائهم بالقبيح، وهو غير جائز على الله تعالى، فثبت أنّه لو كان كاذباً لَمَا جاز إظهار المعجز على يده.

➥ وقد جمع الألفَ في مصنّفٍ عدّةٌ منهم: ابن أبي علان المعتزلي، والمقريزي. وعدّها البعض فوق هذا العدد وعاب على من حصرها بالألف.

(١) في (ص): «وسخاء».

(٢) الوارد في صدر البحث في قوله «وبرهانه..».

(٣) في (ح) و (م) و (ص): «له».

(٤) في (ح) و (ش) و (أ): «يديه».

(٥) في (ش) و (م) و (أ): «مثله» بدل «كذلك».

(٦) في (م): «مضطر».

وأمّا بطلان اللازم فلِما مرّ.

الثالث: دعوى الضرورة، ونبّهوا على ذلك بأنْ قالوا:

إنّ[(١)] الملك العظيم إذا حضر في المحفل العظيم، فقام واحد وقال: يا أيّها الناس إنّي رسول هذا الملك إليكم. ثمّ قال: يا أيّها الملك إنْ كنت صادقاً في كلامي[(٢)] فخالِفْ عادتك وقمْ عن سريرك. فإذا قام الملك عند سماع هذا الكلام علم الحاضرون بالضرورة كون ذلك المدّعي صادقاً في دعواه.

فكذلك حال محمّد ﷺ في دعواه[(٣)] النبوّة، وإظهار الله تعالى الأمر الخارق للعادة على يده[(٤)] عُقيب دعواه.

لا يقال: لا نسلّم أنّ شيئاً ممّا ذكرتموه معجز.

ولا نسلّم أنّه من فعل الله تعالى، ولِمَ لا يجوز أنْ يكون لنفس هذا الإنسان أو لبدنه خاصّيّة لأجلها قدر[(٥)] على ما لم يقدر عليه أحدٌ[(٦)] غيره؟

سلّمناه، لكنْ لِمَ لا يجوز أن يكون لأثر دواء[(٧)] ذي خاصّيّة استعمله[(٨)]؟[(٩)]

سلّمناه، لكنْ لِمَ لا يجوز أن يكون أعانه عليه بعض الجنّ أو الشياطين؟ كما

---

(١) قوله: «إن» سقط من (ص).

(٢) في (ص) زيادة: «هذا».

(٣) في (ح) و (م) و (ص): «دعوى».

(٤) ما أثبتناه من (م)، وفي سائر النسخ: «يديه».

(٥) في (م): «يقدر».

(٦) قوله: «أحد» لم يرد في (ح) و (م) و (ص).

(٧) في (ص): «أثراً لدواء».

(٨) في (ص): «استعملها».

(٩) من قوله: «سلمناه لكن..» إلى هنا سقط من (ح) و (ش) و (أ).

يقال إنّ الجنّ يدخل في بدن المصروع. وحينئذٍ يكون كلام الذئب والبعير وغيرهما من ذلك القبيل.

سلّمناه، لكنْ لِمَ لا يجوز أنْ يُنسب ذلك إلى بعض الكواكب، أو الملائكة المجرّدة، أو إبليس، إمّا بالاستقلال، أو بالإعداد له والمعونة على فعل ذلك؟

سلّمنا أنّ فاعلها هو الله تعالى، لكنْ لِمَ قلتم إنّه فَعَلها لغرض التصديق؟ ولِمَ لا يجوز أنْ يكون ابتداءَ عادةٍ، أو تكريرَ عادةٍ متطاولة متباعدة؟

سلّمناه، لكنْ[1] لعلّه خلقها [2] معجزة لنبيّ آخر في بعض أطراف العالم، أو لملَك، أو كرامة لواحد من جنّ البرّ أو البحر.

سلّمناه[3]، لكنْ لعلّه خلقها على يده مع كونه كاذباً حتى تشتدّ البليّة وتقوى الشبهة، فيُستحَقّ بسببها الثواب العظيم[4].

لأنّا نجيب عن الاحتمالات الأولى: أنّه ﷺ ادّعى كون هذه المعجزات قد فعلها الله تعالى على يده[5] تصديقاً لدعواه الرسالة من عنده، فلو كان شيء منها من فعل غيره لا لغرض تصديقه لكان كاذباً في ما ادّعاه، وكان الله تعالى[6] قد مكّنه ممّا يروّج به كذبه، ومكّن غيره من مساعدته على ذلك، فيكون مصدّقاً للكاذب، لكنّ تصديق الكاذب مستلزم لإضلال الخلق

---

(١) في (ش) و (أ): «لكنه».

(٢) في (ص): «فعلها».

(٣) قوله: «سلمناه» سقط من (م).

(٤) **انظر** هذه الاعتراضات في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٩٧ ـ ١٠٥، والمحصّل: ٤٩٥ ـ ٤٩٩، والمطالب العالية: ٨/ ٤١ ـ ٦٠، والمواقف في علم الكلام: ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

(٥) في (ح) و (ش) و (أ): «يديه».

(٦) من قوله: «من فعل غيره..» إلى هنا سقط من (ص).

وإفسادهم، وهو قبيح عقلاً، فيمتنع عليه.

وعن الاحتمالات العائدة إلى الله تعالى: أنّه تعالى لمّا خلقها على يده[1] عُقيب دعواه مطابِقةً لها علمنا بالضرورة كون الغرض بها تصديقه دون سائر الاحتمالات المذكورة.

وإذا ثبت أنّه ﷺ نبيّ حقّ وجب أنْ يكون موصوفاً بسائر خواصّ النبوّة ولوازمها من العصمة والبراءة عن وجوه النقائص المنفّرة عنه. وبالله التوفيق[2].

---

(١) ما أثبتناه من (ص)، وفي سائر النسخ: «يديه».

(٢) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في (ش) و (أ).

البحث الثاني:

[في إعجاز القرآن]

اختلف المتكلّمون في سبب إعجاز القرآن، فذهب أكثر المعتزلة إلى أنّ سببه[١] فصاحته البالغة[٢].

وذهب الجوينيّ[٣] إلى أنّه الفصاحة والأسلوب[٤]؛ ولذلك كان في شعر

---

(١) في (ص): «السبب».

(٢) **انظر**: شرح الأصول الخمسة: ٥٨٦ وما بعدها، والمغني في أبواب التوحيد والعدل (إعجاز القرآن): ٢٢٦، ٣١١، ٣١٦، ٣١٨.
وحكي عن الجبائيين في الذخيرة في علم الكلام: ٣٧٨، وكشف المراد: ٤٨٥، ومناهج اليقين: ٤٢١.

(٣) هو ضياء الدين أبو المعالي عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيّويه الجويني النيسابوري، المعروف بإمام الحرمين، شيخ الشافعية وإمام الأشاعرة في عصره، وأستاذ الغزالي وألكيا الهراسي، ولد عام ٤١٩ هـ ودرس على يد أبيه أبي محمد الجويني وغيره، دخل بغداد وجاور في مكة، ثمّ عاد إلى نيسابور متصدّراً للتدريس والفتوى، وتوفي بها سنة ٤٧٨ هـ، من مصنفاته (غياث الأمم والتياث الظلم) و(العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية) و(البرهان) و(نهاية المطلب في دراية المذهب) و(الشامل في أصول الدين) و(الإرشاد في أصول الدين) و(مغيث الخلق) و(لمع الأدلة).
انظر: وفيات الأعيان: ٣/ ١٦٧ ـ ١٧٠، وسير أعلام النبلاء: ١٨/ ٤٦٨ ـ ٤٧٧، والوافي بالوفيات: ١٩/ ١١٦ ـ ١١٨، وطبقات الشافعية الكبرى: ٥/ ١٦٥ ـ ٢٢٢، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ١/ ٢٧٥ ـ ٢٧٧، والكنى والألقاب: ٢/ ٥٤ ـ ٥٥، والأعلام: ٤/ ١٦٠.

(٤) **انظر**: الإرشاد للجويني: ٣٤٩.

العرب وخطبهم ما فصاحته كفصاحة القرآن دون أسلوبه، وكان في كلامهم ما أسلوبه كأسلوبه دون فصاحته ككلام مُسيلمة[١].

وذهب المرتضى ﵀ إلى أنّ الله تعالى[٢] صرَفَ العرب[٣] عن معارضته[٤]. وهذا الصَرْف يُحتمل أنْ يكون لسَلْب قُدَرهم، ويحتمل أنْ يكون لسلب دواعيهم[٥]، ويحتمل أنْ يكون لسلب العلوم التي يتمكّنون بها من المعارضة. ونُقل عنه[٦] أنّه اختار هذا الاحتمال الأخير[٧].

---

(١) هو مسيلمة بن ثمامة الحنفي المعروف بمسيلمة الكذّاب، من أهل اليمامة، ادعى النبوّة في حياة رسول الله ﷺ، وارتدّ معه قومه، وتزوّج بسجاح التميمية المتنبّئة، له أسجاع حاول فيها تقليد القرآن، قتل سنة ١٢هـ.

انظر: الأعلام: ٧/ ٢٢٦.

(٢) قوله: «إلى أن الله تعالى» سقط من (ص).

(٣) قوله: «العرب» سقط من (أ).

(٤) **انظر**: الذخيرة في علم الكلام: ٣٧٨، وشرح جمل العلم والعمل: ١٧٩، والموضح عن جهة إعجاز القرآن المعروف بالصَّرْفة؛ فإنّه صنّفه في نصرة هذا المذهب.

وذهب إليه من الإمامية الشيخ المفيد ـ وهو شيخ المرتضى ـ في أوائل المقالات: ٦٣، وأبو الصلاح الحلبي في تقريب المعارف: ١٥٨، والمقرئ النيسابوري في التعليق في علم الكلام: ١٨٢، وجعله المحقّق الطوسي محتملاً، انظر: كشف المراد: ٤٨٤.

كما ذهب إليه من المعتزلة النظّام ـ وهو أوّل من اشتهر عنه القول بالصرفة ـ وأبو الحسين البصري، ومن الأشعرية أبو إسحاق الإسفراييني، **انظر**: أبكار الأفكار: ٤/ ٧٣، وكشف الفوائد: ٢٨٠، والمواقف في علم الكلام: ٣٥٠.

(٥) حكي هذا الوجه عن النظّام وأبي إسحاق الإسفراييني، **انظر**: أبكار الأفكار: ٤/ ٧٤، وشرح المواقف: ٨/ ٢٤٦.

(٦) قوله: «عنه» لم يرد في (م).

(٧) الناقل هو الشيخ الطوسي في الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٢٧٧. وقد صرّح السيد المرتضى به في الذخيرة في علم الكلام: ٣٨٠، والموضح عن جهة إعجاز القرآن (الصرفة): ٣٥ ـ ٣٦.

والحقّ أنّ وجه الإعجاز هو مجموع الأمور الثلاثة، وهي: الفصاحة البالغة، والأسلوب، والاشتمال على العلوم الشريفة [١].

فأمّا كلام العرب فيوجد في بعضه الفصاحة البالغة، وأمّا الأسلوب فنادر وممكن عند التكلّف، وقلّما يمكن اجتماعهما؛ لأنّ تكلّف الأسلوب يذهب بالفصاحة. وأمّا العلوم الشريفة الموجودة في القرآن فتعود إلى علم التوحيد، وعلم الأخلاق والسياسات، وكيفيّة[٢] السلوك إلى الله تعالى، وعلم أحوال القرون الماضية. فربّما وُجد في كلام بعض حكمائهم كقُسّ بن ساعدة [٣] ونحوه ممّن قرأ الكتب الإلهيّة السابقة شيءٌ من تلك العلوم، فيكون ذلك منه على سبيل النقل، ومع ذلك فلا يوجد معه أسلوب القرآن وفصاحته.

والحاصل أنّ كلامهم قد يوجد فيه ما يناسب بعض القرآن في الفصاحة، وهو في[٤] مناسبته له في الأسلوب أبعد. وأمّا في العلوم والمقاصد التي اشتمل عليها فأشدّ بعداً؛ فإنّ للقرآن باطناً وظاهراً كما قال ﷺ: «إنّ للقرآن ظهراً وبطناً وحدّاً ومطّلعاً»[٥]، فيأخذ كلٌّ

---

(١) استقرب هذا القول المقداد السيوري في اللوامع الإلهية: ٢٨٩.

(٢) قوله: «كيفية» لم يرد في (ص).

(٣) هو قُسّ بن ساعدة الإيادي، خطيب العرب وشاعرها وحكيمها في عصره، أدركه النبيّ ﷺ أيّام الجاهلية في عكاظ يعظ الناس، كان يضرب به المثل في البلاغة، وهو أوّل من قال في كلامه (أما بعد)، وكان من المعمّرين.

انظر: الوافي بالوفيات: ٢٤/ ١٨٠ ـ ١٨١، والأعلام: ٥/ ١٩٦.

(٤) قوله: «هو في» لم يرد في (م).

(٥) في (ص): «إنّ للقرآن ظاهراً وباطناً..» وكذا في إحياء علوم الدين: ١/ ٩٩.

وفي تفسير الطبري: ١/ ٢٥، والجامع الصغير: ١/ ٤١٨: «أنزل القرآن على سبعة أحرف لكلّ

منه[١] بحسب فهمه واستعداده. وفيه آيات كثيرة بشّرت وأنذرت بحوادث مستقبلة، وذلك ممّا لا تفي به القوّة البشريّة إلّا بتأييد ووحيٍ إلهيّ، فتكون تلك ممتنعة في كلامهم فضلاً أنْ يعبّروا عنها بما يناسب لفظ القرآن في فصاحته وأسلوبه. وبالله التوفيق[٢].

➥ حرف منها ظهر وبطن، ولكلّ حرف حدّ، ولكلّ حدّ مطّلع». وبألفاظ تقاربه في مصادر أخرى. ولم نعثر عليه باللفظ المذكور في المتن.

(١) في (ح): «منهم».

(٢) قوله: «وأسلوبه وبالله التوفيق» سقط من (ص).

البحث الثالث:

[في جواز النسخ]

نبوّة نبيّنا محمّد[١] ﷺ مبنيّة على جواز النسخ، ومن اليهود من منع منه عقلاً وسمعاً، ومنهم من أجازه عقلاً وسمعاً[٢]، ومنهم من أجازه عقلاً ومنع منه سمعاً[٣].

لنا في جوازه عقلاً وسمعاً وجوه:

أحدها: أنّه عبارة عن رفع مثل الحكم الثابت بالنصّ المتقدّم بنصّ آخر متراخٍ عنه[٤] على وجهٍ لولاه لاستمرّ ذلك الحكم ودام[٥].

---

(١) الاسم الشريف للنبي لم يرد في (ح) و (م) و (ص).

(٢) قوله: «ومنهم من أجازه عقلاً وسمعاً» سقط من (ص).

(٣) حكي عنهم في شرح الأصول الخمسة: ٥٧٦، والذخيرة في علم الكلام: ٣٥٧، وشرح جمل العلم والعمل: ١٨٥، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ٢٦٣.

وفصّل الآمديّ فجعل الفرقة الأولى منهم هي الشمعنية، والثانية هي العيسوية، والثالثة هي العنانية. **انظر**: الإحكام في أصول الأحكام: ٣/ ١١٥.

(٤) قوله: «عنه» سقط من (ص).

(٥) **انظر** تعريف النسخ في الذريعة إلى أصول الشريعة: ١/ ٤١٤، وعدّة الأصول: ٢/ ٤٨٦، والمستصفى: ٨٦، والمنخول من تعليقات الأصول: ٣٨٥، والمحصول في علم أصول الفقه: ٣/ ٢٨٢، والإحكام في أصول الأحكام: ٣/ ١٠٤ ـ ١٠٧، ومعارج الأصول: ١٦١، ومبادئ الوصول إلى علم الأصول: ١٧٤.

ثمّ إنّ التكليف بذلك الحكم تابع للمصلحة على ما مرّ، ولا يمتنع أنْ يصير ما هو مصلحة في وقتٍ مفسدةً في وقتٍ آخر، وجواز صيرورته كذلك يستلزم جواز نسخه؛ وإلّا لكان التكليف به على تقدير صيرورته مفسدة تكليفاً بالقبيح الممتنع على الله تعالى.

الثاني: أنّا قد دللنا على صحّة نبوّة نبيّنا محمّد[١] ﷺ، ولا شكّ أنّ شريعته مستلزمة[٢] لنسخ كثير من أحكام الشرائع السابقة، فقد ثبت وجود النسخ، وهو مستلزم لجوازه.

الثالث: أنّه كان من شريعة آدم عليه السلام جواز تزويج الأخ بالأخت[٣]، ثمّ رُفع ذلك الحكم.

حجّة من منع منه عقلاً أنّه يستلزم البَداء المستلزم للجهل الممتنع على الله تعالى[٤].

وحجّة المانعين منه سمعاً ما رُوي عن موسى عليه السلام أنّه قال: «تمسّكوا بالسبت أبداً»[٥]، وقوله: «شريعتي لا تُنسخ».

---

(١) الاسم الشريف للنبي لم يرد في (ح) و (ص).

(٢) في (م): «يستلزم».

(٣) حكاه من الإمامية الشيخ الطوسي في الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٢٦٦، والمقداد ـ وادّعى عليه الإجماع ـ في اللوامع الإلهية: ٢٩٩.
ومن العامة الرازي في تفسيره: ٣/ ٢٧٧، والعيني في عمدة القاري: ١/ ٢٤٦.
وفيه كلام عند العلماء.

(٤) **انظر**: الذخيرة في علم الكلام: ٣٥٧.

(٥) نصّه في العهد القديم: «فليحافظ بنو إسرائيل على السبت مواظبين عليه مدى أجيالهم عهداً أبدياً». وبنصّ مقارب بحسب ترجمات أخرى. سفر الخروج: ٣١/ ١٧.

وجواب الأوّل: لا نسلّم أنّه مستلزم للبداء؛ لأنّ البداء يستلزم اتّحاد الوقت والفعل والمكلّف ووجه التكليف، وظاهرٌ أنّ النسخ ليس كذلك؛ لعدم بعض الشرائط[1].

وعن الثاني: لا نسلّم صحّة الخبر.

سلّمناه، لكنْ لا يفيد اليقين؛ لجواز أنْ يريد بقوله: «أبداً» المدّة الطويلة أو الممكنة لوجود مخصّص.

سلّمناه، لكنْ لعلّ فيه إضماراً، وهو قوله: «ما لم يأت صاحب شريعة يرفعه» لكنْ استغنى عن إظهاره للعلم به، أو نطق به ولم يُنقل إلينا.

سلّمناه، لكنْ قد علمتَ أنّ الدليل النقليّ لا يفيد اليقين إلّا إذا لم يقم الدليل العقليّ في معارضته، وههنا قد قام الدليل العقليّ الدالّ على نبوّة محمّد ﷺ معارِضاً لِما ذكرتم، فسقط الاستدلال به على العموم. وبالله التوفيق.

---

(١) **انظر**: الذخيرة في علم الكلام: ٣٥٧، وشرح جمل العلم والعمل: ١٨٦، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

البحث الرابع:

[في أنّ محمداً ﷺ أفضل الأنبياء]

محمّد ﷺ أفضل الأنبياء، ويدلّ عليه المعقول والمنقول.

أمّا المعقول:

فهو أنّه ﷺ أكثر فيضاناً للعلوم وأعمّ نوراً من سائر الأنبياء، فوجب أنْ يكون أفضل.

أمّا الأوّل[1]؛ فلأنّ شريعته بلغت أكثر بلاد العالم وانتشرت في أطراف الأرض، بخلاف سائر الأنبياء، فإنّ دعوة موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني إسرائيل وهم بالنسبة إلى أمّة محمّد ﷺ في غاية القلّة. وأمّا عيسى عليه السلام فالدعوة الحقّة التي جاء بها لم تبقَ ألبتّة، وأمّا ما في أيدي النصارى ممّا يدعونه شريعة له فهو جهل محض وكفر صريح، والاستقراء يحقّقه، فوجب أنْ لا يكون[2] شريعة له[3].

وأمّا المنقول فالقرآن والخبر:

أمّا القرآن فقوله تعالى بعد ذكر النبيّين: ﴿**أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ**

---

(١) في (ص): «الأولى».

(٢) في (م): «أن يكون».

(٣) لم يتطرّق المصنّف رحمه الله للكبرى لبداهتها.

اقْتَدِهِ﴾[١]، أَمَرَه أنْ يقتدي بهم بأسْرهم، فوجب أنْ يأتي بكلّ ما أتوا به، فوجب أنْ يحصل على مثل كمالات جميعهم، فيكون أفضل من كلّ واحد منهم.

وأمّا الخبر فقوله ﷺ: «آدم ومَنْ دونه تحت لوائي يوم القيامة»[٢] فكان ﷺ مقدَّمَ ولد آدم[٣] عند الله تعالى وأفضلَهم، وهو المطلوب.

---

(١) سورة الأنعام: ٩٠.

(٢) الخرائج والجرائح: ٢/ ٨٦٧، وتفسير الرازي: ٦/ ٢١١، وبحار الأنوار: ١٦/ ٤٠٢، ٣٩/ ٢١٣. وبفوارق طفيفة في مصادر أخرى.

(٣) في (ش) و (أ): «ولده».

البحث الخامس:

[في شريعة النبيّ ﷺ قبل الوحي]

إنّ محمّداً ﷺ لم يكن قبل نزول الوحي على شريعة تختصّ بأحدٍ من[١] الأنبياء السابقين[٢]؛ لأنّ الشرائع التي كانت قبل عيسى عليه السلام كانت منسوخة بشريعة عيسى، وأمّا شريعة عيسى[٣] فأكثر الناقلين لها كانوا كفّاراً بطريق القول بالتثليث والحلول والاتّحاد، والسالمون من هذه الاعتقادات ـ لو وُجدوا ـ كانوا على غايةٍ من القلّة، فلا يجوز الاعتماد على نقلهم والوثوق بقولهم.

فأمّا الأمور الكلّيّة والقواعد الحقيقيّة التي اتّفقت الأنبياء على القول بها، وشهدت البراهين العقليّة بصحّتها، كالعلم بوجود الصانع، ووحدانيّته، وما ينبغي له من الصفات والأفعال، والقول بالمعاد، واستكمال النفوس بالعلوم ومكارم الأخلاق، فقد كان ﷺ متعبّداً بها، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا**﴾[٤] الآية، ونحوها من الآيات.

---

(١) قوله: «من» لم يرد في (م).

(٢) نُسب القول بهذا إلى المحقّقين في اللوامع الإلهية: ٢٩٥.

(٣) قوله: «وأما شريعة عيسى» سقط من (ص).

(٤) سورة الأنعام: ١٦١. وقوله تعالى: ﴿**مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا**﴾ لم يرد في (ص).

إلّا أنّ تعبّده بتلك لا من حيث إنّهم كانوا متعبّدين بها، بل لأنّها في أنفسها كمالات واجبٌ اعتقادُها والاستكمال بها.

البحث السادس:

[في عموم بعثته ﷺ]

إنّه ﷺ مبعوث إلى جميع الخلق، خلافاً لبعض اليهود، فإنّهم زعموا أنّه مبعوث إلى العرب خاصّة [(١)].

لنا: إنّهم سلّموا كونه نبيّاً، فوجب كونه معصوماً، وقد أُخبرنا بالتواتر أنّه ادّعى الرسالة إلى جميع الخلق، فلو كان كاذباً لم يكن معصوماً، هذا خُلْف. وإنْ كان صادقاً لزم بطلان قولهم.

---

(١) حكي عن العيسوية من اليهود في تمهيد الأوائل: ٢١٨، والفرق بين الفرق: ١٢، وأبكار الأفكار: ٤/ ٦٨، وغاية المرام للآمدي: ٣٤١، والمواقف في علم الكلام: ٣٥٧.
وعن بعض النصارى في شرح المقاصد: ٥/ ٣٦، واللوامع الإلهية: ٢٩٣.
والعيسويةُ طائفة متأخّرة من اليهود ظهرت في آخر دولة بني أميّة منسوبة إلى أبي عيسى يعقوب بن إسحاق الأصفهاني. **انظر**: الملل والنحل: ١/ ٢١٥.

البحث السابع:

[في صدق ما أخبر به ﷺ]

لمّا ثبت كونه ﷺ نبيّاً حقّاً وجب أنْ يكون كلّ ما أخبر به صدقاً [(١)]، من القول بالإسراء، والقول بثواب القبر وعذابه، والحساب، والميزان، وسائر ما أخبر عنه من أحوال القيامة؛ لأنّها بأسرها ممكنة، والله تعالى قادر على جميع الممكنات، وقد أخبر الصادق عنها، فوجب القول بصحّتها.

فإنْ وقع فيها تشكّك لبعض الأذهان فسببه الجهل بكيفيّة وقوع[(٢)] تلك الأمور المخبَر عنها وكونها على أيّ وجهٍ هي. وبالله التوفيق.

---

(١) في (ش) و (أ): «صادقاً».

(٢) قوله: «وقوع» لم يرد في (ص).

البحث الثامن:

في الطريق إلى معرفة شرعه ﷺ لمن بعده

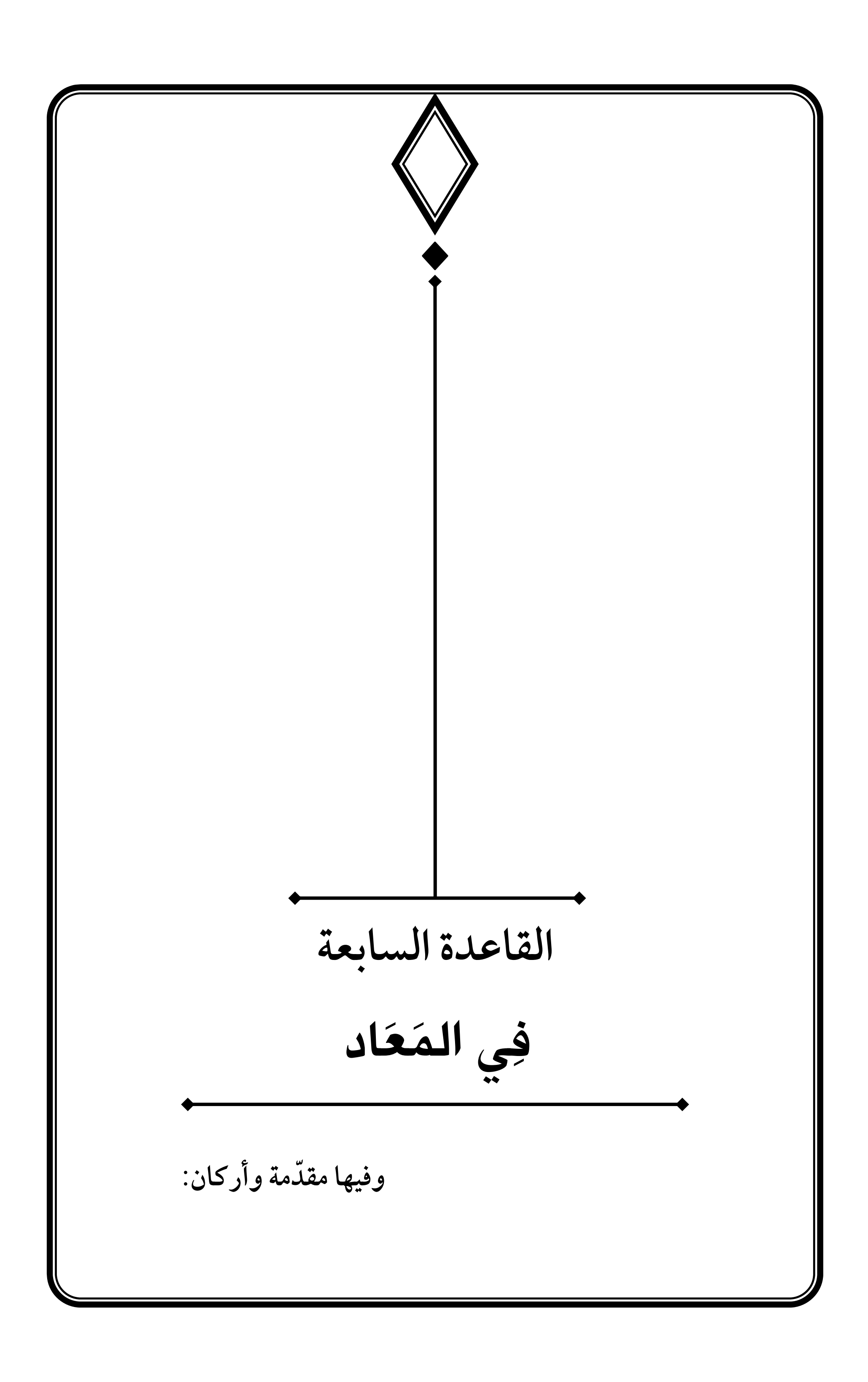
أمّا عندنا؛ فالطريق إلى ذلك قول الإمام المعصوم الذي لا يخلو زمان التكليف منه في حقّ من يحضره، وأمّا في حقّ من نأى عنه فأصول الشريعة[١] معلومة له[٢] بالتواتر عن النبيّ والأئمّة عليهم السلام، وأمّا الفروع فمعلومة بالطرق المظنونة من النقل والإجماع والاجتهاد في بعضها.

وأمّا عند من لم يقل بعصمة الإمام؛ فالطريق له هو ما عدا قول المعصوم من الطرق التي ذكرناها. وبالله التوفيق.

---

(١) في (ص): «الشرع».

(٢) قوله: «له» سقط من (م) و (أ) و (ص).



القاعدة السابعة

فِي المَعَاد

وفيها مقدّمة وأركان:

أمّا المقدّمة فنقول:

الذي يشير إليه كلّ إنسان بقوله: «أنا» إمّا أنْ يكون جسماً، أو جسمانيّاً، أو لا جسماً ولا جسمانيّاً، أو مركّبا من هذه الأقسام. وإلى كلّ واحد منها ذهبت فرقة من الناس:

أمّا القائلون بأنّه جسم فهو مذهب طوائف، ولهم في تعيين ذلك الجسم مذاهب كثيرة، وأشهر مذاهب المتكلّمين في ذلك مذهبان:

أحدهما: قول المشايخ كأبي عليّ[1] وأبي هاشم، وهو أنّه عبارة عن هذا

---

(١) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان، أبو علي البصري المعروف بالجبّائي، من كبار المتكلمين وشيخ المعتزلة في زمانه وأحد أئمّتهم المبرّزين، أصله من خوزستان، ولد عام ٢٣٥ هـ، وأخذ عن أبي يعقوب الشحّام رئيس معتزلة البصرة، له مقالات مشهورة، تابعته طائفة سمّيت بالجبّائية، أخذ عنه ابنه أبو هاشم وأبو الحسن الأشعري أوّل أمره، توفي سنة ٣٠٣ هـ، من مصنّفاته (التفسير الكبير) و(الأصول) و(التعديل والتجوير) و(الأسماء والصفات) و(الرد على ابن كلاب).

انظر: وفيات الأعيان: ٤/ ٢٦٧ ـ ٢٦٩، وسير أعلام النبلاء: ١٤/ ١٨٣، والوافي بالوفيات: ٤/ ٥٥، وطبقات المعتزلة: ٨٠، وطبقات المفسرين للسيوطي: ٨٨، والكنى والألقاب: ٢/ ١٤١، والأعلام: ٦/ ٢٥٦.

وانظر بشأن الجبائية: الملل والنحل: ١/ ٧٨ ـ ٨٤.

الهيكل المحسوس[١].

والثاني: قول أكثر المحقّقين من المتكلّمين واختيار أبي الحسين البصريّ، وهو أنّ[٢] في هذا البدن أجزاءً أصليّة باقية من أوّل العمر إلى آخره من غير أنْ يتطرّق إليها شيء من التغيّرات بالزيادة والنقصان، وفيه أجزاء عارضة تبعيّة تزيد وتنقص، فالإنسان المشار إليه بقوله: «أنا» هو عبارة عن تلك الأجزاء الأصليّة دون الفاضلة[٣].

---

(١) حكي عنهما وعن أصحابهما في أوائل المقالات: ٥٩. وهو قول أكثر المتكلّمين، **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ١٨، والمحصّل: ٥٣٨، والمطالب العالية: ٧/ ٣٥.

وهو أيضاً مختار السيد المرتضى في الذخيرة في علم الكلام: ١١٤، وشرح جمل العلم والعمل: ١٠٤، وأبي الصلاح الحلبي في تقريب المعارف: ١٢٧، والشيخ الطوسي في الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١١٣، والمقرئ النيسابوري في التعليق في علم الكلام: ١٠٨، وأبي إسحاق ابن نوبخت في الياقوت في علم الكلام: ٥٤.

قال المحقق الطوسي في تلخيص المحصّل: ٣٧٩:

«يريدون بهذه البنية الأجزاءَ الأصلية من البدن التي لا يمكن أن تقوم الحياة بأقلّ منها، لا الأجزاء التي تزيد وتنقص في الأحوال».

وقال التفتازاني في شرح المقاصد: ٣/ ٣٠٥:

«وكثير من المتكلّمين على أنها الأجزاء الأصلية الباقية من أوّل العمر إلى آخره، وكأنّ هذا مراد من قال: هي هذا الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة». ومثله في شوارق الإلهام: ٣/ ٤٥٤.

فعلى هذا يتّحد هذا المذهب مع المذهب الثاني فلاحظ.

(٢) في (ش) و (أ): «أنّه».

(٣) حكي عن المحقّقين من المتكلّمين في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٧، وكشف المراد: ٥٤٩، ومناهج اليقين: ٢٢٧، وإرشاد الطالبين: ٣٨٨، واللوامع الإلهية: ٤١٨.

وقد اختاره المحقّق الحلّي في المسلك في أصول الدين: ١٠٧، والعلامة في كشف الفوائد: ٣٢٧، والمقداد في اللوامع الإلهية: ٤١٨، وهو مختار المصنّف في هذا الكتاب كما سيأتي قريباً.

وأمّا القائلون بأنّه جسمانيّ فمنهم من قال: هو عبارة عن الحياة. ومنهم من قال: عبارة عن التخطيط والشكل. إلى غير ذلك[١].

وأمّا القائلون بأنّه ليس بجسم ولا بجسمانيّ فهم جمهور الفلاسفة[٢]، ومن قدماء المعتزلة معمّر بن عبّاد[٣][٤]، والمفيد[٥] من

---

(١) كالقول بأنه عبارة عن المزاج الإنساني، أو عبارة عن تناسب الأركان والأخلاط.
انظر هذه الأقوال جميعاً في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٧، والمحصّل: ٥٣٩، وقواعد العقائد للطوسي: ٤٦٤.

(٢) **انظر**: عيون الحكمة: ٤٦، والمبدأ والمعاد: ١٠٤، والنجاة: ٣٥٦، والنفس من كتاب الشفاء: ٢٨٨، ٣٠٣، ومقاصد الفلاسفة: ٣٦٢، وشرح عيون الحكمة: ٢/ ٣٠٠، والمباحث المشرقية: ٢/ ٣٥٩، وشرح الإشارات: ٢/ ٤٢٧. كما حكي عنهم في أغلب المصادر الكلامية التي تطرّقت لهذه المسألة.

(٣) هو أبو المعتمر معمّر بن عبّاد ـ وقيل ابن عمرو ـ السلمي مولاهم البصري، من كبار المعتزلة ورأس فرقة منهم تسمّى المعمّرية، سكن بغداد وناظر النظّام، وهو أستاذ بشر بن المعتمر وهشام بن عمرو الفوطي، توفي سنة ٢١٥ هـ، من مصنّفاته (كتاب المعاني) و(كتاب الاستطاعة) و(كتاب الجزء الذي لا يتجزأ) و(القول بالأعراض والجواهر).
انظر: فهرست ابن النديم: ٢٠٧، وتأريخ الإسلام: ١٥/ ٤١٣ ـ ٤١٤، وسير أعلام النبلاء: ١٠/ ٥٤٦، وطبقات المعتزلة: ٥٤ ـ ٥٦، والأعلام: ٧/ ٢٧٢.
وانظر بشأن المعمّرية: الملل والنحل: ١/ ٦٥ ـ ٦٨.

(٤) حكي عنه في المسائل السروية: ٥٩، والذخيرة في علم الكلام: ١١٤، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١١٣ ـ ١١٤، والملل والنحل: ١/ ٦٧، والأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٧، والمحصّل: ٥٣٩، والمطالب العالية: ٧/ ٣٨، وأنوار الملكوت: ١٤٩، وإرشاد الطالبين: ٣٨٩.

(٥) هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام الحارثي ـ من بني الحارث بن كعب ـ العكبري البغدادي، المعروف بابن المعلّم وبالشيخ المفيد، الفقيه المتكلّم المحدّث، فخر الشيعة ومحيي الشريعة، ولد في واسط عام ٣٣٦ هـ وقدم بغداد شابّاً، وأخذ عن شيوخها، وكان دقيق الفطنة حاضر الجواب يناظر أهل كل عقيدة، استفاد منه كل من تأخر عنه، كان يحضر مجلسه

الإماميّـــــة[١]، ومـــــن[٢] المتـــــأخّرين الغـــــزاليّ[٣][٤] وأبـــــو القاســـــم

➡ العلماء من جميع الطوائف، صار شيخ الطائفة ووجهها، أخذ عن الشيخ الصدوق وابن قولويه وأبي غالب الزراري وغيرهم، وأخذ عنه الشريفان الرضي والمرتضى وسلّار الديلمي والنجاشي والكراجكي والشيخ الطوسي وغيرهم، توفي في بغداد سنة ٤١٣هـ ودفن في داره ثم نقل إلى المشهد الكاظمي ودفن قريباً من رجلي الجواد عليه السلام مع شيخه ابن قولويه، له نحو مائتي مصنّف منها (أوائل المقالات) و(تصحيح الاعتقاد) و(النكت الاعتقادية) و(الإرشاد) و(الإعلام) و(الإفصاح) و(الاختصاص) و(الأمالي) و(التذكرة بأصول الفقه) و(المقنعة) و(الإشراف) و(الجمل).

انظر: رجال النجاشي: ٣٩٩ ـ ٤٠٣، وفهرست الشيخ الطوسي: ٢٣٨ ـ ٢٣٩، ومعالم العلماء: ١٤٧ ـ ١٤٩، وخلاصة الأقوال: ٢٤٨ ـ ٢٤٩، ورجال ابن داود: ١٨٣، وأمل الآمل: ٢/ ٣٠٤، والكنى والألقاب: ٣/ ١٩٧ ـ ١٩٩، وأعيان الشيعة: ٩/ ٤٢٠ ـ ٤٢٤، ومعجم رجال الحديث: ١٨/ ٢١٣ ـ ٢٢١.

(١) **انظر**: أوائل المقالات: ٧٧، والمسائل السروية: ٥٨ ـ ٦١.

(٢) قوله: «من» سقط من (م).

(٣) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي الملقّب بحجة الإسلام، من أئمة الأشاعرة وكبار الشافعية، ولد في طوس عام ٤٥٠ هـ وقدم نيسابور وأخذ عن إمام الحرمين، كان بارعاً في فنون متعددة، والغالب عليه التصوّف، أقام ببغداد ودمشق ورحل إلى الحجاز ومصر ورجع إلى طوس وتوفي بها سنة ٥٠٥ هـ، له مصنّفات كثيرة منها (إحياء علوم الدين) و(تهافت الفلاسفة) و(مقاصد الفلاسفة) و(الاقتصاد في الاعتقاد) (والأربعين في أصول الدين) و(معارج القدس في أحوال النفس) و(المنقذ من الضلال) و(المستصفى من علم الأصول) و(المنخول من علم الأصول) و(إلجام العوام عن علم الكلام) و(فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة) و(عقيدة أهل السنة) و(المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى).

انظر: وفيات الأعيان: ٤/ ٢١٦ ـ ٢١٩، وسير أعلام النبلاء: ١٩/ ٣٢٢ ـ ٣٤٦، والوافي بالوفيات: ١/ ٢١١ ـ ٢١٣، وطبقات الشافعية الكبرى: ٦/ ١٩١ ـ ٣٨٩، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ١/ ٣٢٦ ـ ٣٢٨، والكنى والألقاب: ٢/ ٤٩٢ ـ ٤٩٥، والأعلام: ٧/ ٢٢ ـ ٢٣.

(٤) **انظر**: تهافت الفلاسفة: ٢٥٦، ومعارج القدس: ٢٧ وما بعدها.

الراغب[(١)(٢)].

والمختار أنّه عبارة عن أجزاء أصليّة باقية من أوّل العمر إلى آخره[(٣)].

لنا: إنّه إمّا أنْ يكون جسماً غير ما ذكرنا، أو عرَضاً[(٤)]، أو لا جسماً ولا عرَضاً، أو مركّباً من هذه الأقسام. والأقسام[(٥)] الثلاثة الأخيرة باطلة، فتعيّن الأوّل.

إنّما قلنا إنّه يستحيل أنْ يكون عرضاً؛ لأنّه إمّا أنْ لا [(٦)] يكون عبارة عن نفس الحياة أو ما هو مشروط بها، أو يكون. والأوّل باطل بالضرورة والاتّفاق. وأمّا الثاني؛ فلأنّه لو كان عبارة عن أحدهما لزم من عدم الحياة أنْ لا يصل إلى مستحِقٍّ ثوابٌ ولا عقاب، لكنّ اللازم قبيح غير جائز في الحكمة، فيمتنع ملزومه.

---

(١) هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضّل الأصبهاني المعروف بالراغب، من القرن الخامس، كان من أذكياء المتكلّمين، سكن بغداد واشتهر، اختلف في مذهبه فقيل كان شيعياً وقيل معتزلياً وقيل من أهل السنة، توفي في القرن السادس، من مصنّفاته (مفردات غريب القرآن) و(محاضرات الأدباء) و(الذريعة إلى مكارم الشريعة).

انظر: سير أعلام النبلاء: ١٨/ ١٢٠ ـ ١٢١، والوافي بالوفيات: ١٣/ ٢٩، وهدية العارفين: ١/ ٣١١، والكنى والألقاب: ٢/ ٢٦٨ ـ ٢٦٩، والأعلام: ٢/ ٢٥٥.

(٢) حكي عنه في المواقف في علم الكلام: ٢٥٨، وكشف المراد: ٢٧٨، ٥٤٩، وإرشاد الطالبين: ٣٨٩. كما حكي أيضاً عن هشام بن الحكم، وأبناء نوبخت، والحليمي الأشعري، وابن الهيصم الكرّامي، **انظر**: المسائل السروية: ٥٨، ٥٩، وكشف المراد: ٢٧٨، ٥٤٩.

هذا وقد زعم سيف الدين الآمديّ أنّ طائفة من الشيعة ومعمّراً والغزاليّ يقولون إنّ النفس جوهر فرد متحيّز، **انظر**: أبكار الأفكار: ٤/ ٢٧٦.

(٣) ولكنّه اختار لاحقاً قول الفلاسفة من أنّ النفس جوهر مجرّد، **انظر** كتابه: شرح المائة كلمة: ١٢.

(٤) في (م): «جسماً على ما ذكرناه وعرضاً».

(٥) قوله: «الأقسام» لم يرد في (ص).

(٦) قوله: «لا» سقط من (م)، وهو في الشقّ الثاني في (ص).

وأمّا الملازمة؛ فلِما سنبيّن من امتناع إعادة المعدوم.

وإنّما قلنا إنّه يستحيل أنْ يكون لا جسماً ولا عرَضاً؛ لأنّه يكون حادثاً[1]، لِما دللنا على أنّ كلّ ممكنٍ محدَث، وقد ثبت في أصول الفلاسفة أنّ كلّ حادث فهو مشروط بمادّة أو ما يقوم مقامها[2]، وثبت أنّ هذا الجوهر عندهم مشروط الحدوث بحدوث البدن[3]، وثبت أنّ هذا البدن يُعدم، فوجب أنْ يُعدم ذلك الجوهر لعدم شرطه، وسنبيّن أنّ المعدوم لا يعاد، فلو كان الإنسان عبارة عن هذا[4] الجوهر لوجب أنْ يمتنع عَوْدُه على تقدير عدمه، فوجب أنْ لا يصل الثواب والعقاب إلى مستحِقّهما، وهو غير جائز من الحكيم. وسنؤكّد ذلك بالكلام على أدلّتهم في إثباته وبقائه.

وبمثل هذا البيان بطل أنْ يكون الإنسان عبارة عمّا تركّب من هذه الأقسام؛ لعدم المركّب بعدم جزئه[5]، وامتناع إعادة المعدوم.

وإذا بطلت الأقسام الثلاثة بقي أنْ يكون جسماً.

ومحال أنْ يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس بما فيه أيضاً؛ لأنّ كلّ عاقل يعلم بالبديهة أنّ بدنه زمان الشيخوخة غيره زمان الصغر، وذلك لأنّ[6] البدن ينتقل من الهزال إلى السمن، ويتحلّل بسائر أنواع التحلّلات، فلو كان الإنسان عبارة عن هذا الهيكل لزم في كلّ يوم أنْ يخرج الإنسان عن كونه إنساناً

---

(١) قوله: «حادثاً» سقط من (ص).

(٢) **انظر**: الإشارات والتنبيهات: ٢٨٣، والنجاة: ٥٣٤، والمباحث المشرقية: ١/ ٢٣١.

(٣) **انظر**: المبدأ والمعاد: ١٠٧، وحكي عن أرسطو وأتباعه في قواعد العقائد للطوسي: ٤٦٥.

(٤) قوله: «هذا» سقط من (ص).

(٥) في (ش) و (أ): «العدم جزء».

(٦) في (ص): «أنّ».

ويحدث مثله، وذلك جهالة.

وإذا بطل ذلك بقي أنْ يكون عبارة عن أجزاء فيه أصليّةٍ باقيةٍ من أوّل العمر إلى آخره لا يجوز عليها التبدّل والتغيّر والعدم لِما بيّناه، وهو المطلوب.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أكثر العالم متّفقون على القول بالمعاد، وهو إمّا أنْ يكون جسمانيّاً فقط وهو قول أكثر المتكلّمين[1]، أو روحانيّاً فقط وهو قول كثير من الفلاسفة الإلهيّين[2]، أو جسمانيّاً وروحانيّاً وهو قول كثير من المحقّقين[3].

وأنكره الطبيعيّون من قدماء الفلاسفة[4]. ونُقل عن جالينوس[5] التوقّف،

---

(١) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٥٥، وشرح المواقف: ٨/ ٢٩٧، وإرشاد الطالبين: ٤٠٨.
وهو المنسوب لإطباق المسلمين بل الملّيين، **انظر**: المحصّل: ٥٣٧، وكشف المراد: ٥٤٨، ومناهج اليقين: ٤٩٢، والمواقف في علم الكلام: ٣٧٢.

(٢) حكي عنهم في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٥٥، وشرح المقاصد: ٥/ ٨٩، وشرح المواقف: ٨/ ٢٩٧.
وفي إرشاد الطالبين: ٤٠٧: «كإفلاطون وأرسطو وأتباعهم كأبي نصر الفارابي وابن سينا... وإن كان ابن سينا في الشفاء جوّز البدني وحكم بأنّ تفاصيله تستفاد من الشرع لكنّه منع منه في غيره من كتبه».
وانظر رأي ابن سينا في تجويز المعاد البدني في: الإلهيات من كتاب الشفاء: ٤٦١ ـ ٤٦٢، والنجاة: ٦٨٢.

(٣) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٥٥. ونُسب للغزالي والكعبي والحليمي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمّر من قدماء المعتزلة وجمهور من الإمامية وكثير من الصوفية والكرامية، **انظر**: شرح المقاصد: ٥/ ٩٠، وشرح المواقف: ٨/ ٢٩٧.

(٤) حكي عنهم في شرح المقاصد: ٥/ ٩٧، وشرح المواقف: ٨/ ٢٩٧.

(٥) هو جالينوس كلاوديوس، يوناني، من أكبر أطباء العصر القديم، وهو أيضاً فيلسوف وشارح لآراء إفلاطون وأرسطو، ولد في فرغاموم عام ١٢٩ م أو ١٣١ م، أبوه المهندس المعماري نيكون، درس الرياضيات والفلسفة ثمّ الطب في إزمير والإسكندرية، وسكن روما وذاعت فيها شهرته ←

فإنّه قال: لم يظهر لي أنّ النفس غير المزاج، فبتقدير أنّ يكون الإنسان عبارة عن المزاج ـ وهو ممّا يُعدم بالموت ـ فتمتنع إعادته، وبتقدير أنْ يكون أمراً وراء المزاج يجوز بقاؤه بعد فناء المزاج كان المعاد ممكناً. فلذلك توقّف[1].

➥ كطبيب حتى صار طبيباً لبلاط الإمبراطور مرقس ـ أوراليوس، ويعد جالينوس أكبر مرجع للأطباء العرب، توفي في روما سنة ١٩٩ م أو ٢٠١ م، من مصنفاته (منهج الطب) و(فن الطب) و(الشفاء) و(التعليم المنطقي).

انظر: معجم الفلاسفة: ٢٥٦، وملحق موسوعة الفلسفة: ٩٧ ـ ١٠٠.

(١) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٥٥، وشرح المقاصد: ٥/ ٨٩، وشرح المواقف: ٨/ ٢٩٧، وإرشاد الطالبين: ٤٠٨.

الركن الأوّل

في المعاد الجسمانيّ

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل:

[في جوازه عقلاً]

إنّه جائز عقلاً. وجوازه مبنيّ على مقدّمات[1]:

إحداها: إثبات الجوهر الفرد؛ لأنّ الإنسان عبارة عن أجزاء أصليّة في البدن تكون إعادته[2] بجمعها بعد تشذّبها وتفرّقها، وقد دللنا على وجوده.

الثانية: إثبات الخلاء[3]؛ لأنّ أحياز أجسام العالم لو كانت

---

(١) **انظر**: إرشاد الطالبين: ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

وقد اكتفى الرازي بثلاث مقدمات بلا ذكر إثبات الخلاء في الأربعين في أصول الدين: ٢/ ٥٦.

(٢) في (ش) و (أ): «إعادتها».

(٣) للخلاء معنيان:

الأوّل: عدميّ، وهو الفراغ المتوهّم، أي كون الجسمين بحيث لا يتماسّان ولا يكون بينهما ما يماسّانه.

الثاني: وجوديّ، وهو عبارة عن الأبعاد الثلاثة التي إذا حلّت في المادّة حصل الجسم وإذا لم تحلّ فيها فهو الخلاء.

⬅

ملاءً[1] لَمَا صحّت حركة بعض الأجزاء إلى بعض عند التأليف والإعادة بعد تشذّبها وتفرّقها.

وبرهان ذلك أنْ نقول: إنْ كان الجوهر الفرد حقّاً فالخلاء حقّ، لكنّ الملزوم حقّ، فاللازم مثله.

بيان الملازمة: أنّه لو كان العالم[2] ملاء على ذلك التقدير لكان الجوهر الفرد[3] إذا انتقل من حيّزه إلى حيّز جوهر آخر، فذلك الآخر إمّا أنْ ينتقل إلى حيّز

ويشترك المعنيان جميعاً بالخلوّ عن الشاغل إلّا أنّه على الأوّل عدم محض وعلى الثاني بُعد موجود مجرّد في نفسه عن المادّة.

والمعنى الأوّل للخلاء هو الذي يقصده المتكلّمون ويقولون ـ ما عدا الكعبيّ ـ بجوازه، وهو مبنيّ على تفسيرهم لماهية المكان حيث ذهبوا إلى أنّ المكان بُعد مفروض وفضاء موهوم.

وأمّا الفلاسفة فقالوا بامتناع الخلاء بهذا المعنى. ثمّ من قال منهم بأنّ المكان هو السطح ـ وهو مذهب أرسطو ومختار الفارابيّ وابن سينا وأتباعهما ـ قال بامتناع الخلاء بالمعنى الثاني أيضاً، فهم لا يجوّزون خلوّ السطح عن الشاغل ويقولون بامتناع الخلاء مطلقاً.

وأمّا من قال منهم بأنّ المكان هو البعد الموجود ـ وهو مذهب إفلاطون ـ ففرقتان:

إحداهما تجوّز خلوّ البعد الموجود عن الشاغل وتقول بالخلاء بالمعنى الثاني، وهو ما ذهب إليه أبو البركات البغداديّ، والثانية تمنع ذلك وتقول ـ كالقائلين بالسطح ـ بامتناع الخلاء مطلقاً، وهو رأي إفلاطون ومختار النصير الطوسيّ.

هذا كلّه في الخلاء داخل العالم، أما خارجه فقد اتفق الجميع على امتناعه.

انظر: الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٣٢، والمباحث المشرقية: ١/ ٣٣٨ ـ ٤٠١، والأسرار الخفية: ٢٤٩، ٢٥٢، وكشف المراد: ٢٣٢، ٢٣٤، ونهاية المرام: ١/ ٤٠١ ـ ٤٠٢، وشرح المقاصد: ٢/ ١٩٩ ـ ٢٠٠، ٢٠٦، وشرح المواقف: ٥/ ١٣٨ ـ ١٣٩، ١٦١، وشوارق الإلهام: ٣/ ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(١) الملاء ما يقابل الخلاء.

(٢) في (ص): «أحياز العالم».

(٣) قوله: «الفرد» لم يرد في (ح) و (ص).

الأوّل، أو إلى حيّز جوهر ثالث. والأوّل باطل؛ لأنّ انتقال كلّ منهما إلى حيّز الآخر يصير مشروطاً بانتقال الآخر إلى حيّزه، فتكون حركة كلّ منهما مشروطة بما هو مشروط بها، فتكون شرطاً في نفسها، هذا محال. والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ الكلام في انتقال الثالث كالكلام في الثاني، فإمّا أنْ يلزم كون الشيء شرطاً[(١)] في نفسه، أو أنْ تُدافعُ الجواهرُ بعضُها بعضاً إلى نهاية أجسام العالم، فيلزم من حركة البقّة في الهواء والسمكة في عمق الماء أنْ تتحرّك كرة العالم بأسرها، وهو باطل بالبديهة.

وأمّا حقّيّة[(٢)] الملزوم فقد سبق بيانها[(٣)].

حجّة الخصم في نفي الخلاء: لو كان الخلاء موجوداً لكانت الحركة فيه إمّا أنْ تقع في زمان أو لا تقع[(٤)] فيه[(٥)]، والقسمان باطلان، فوجود الخلاء باطل.

أمّا الملازمة فظاهرة، وأمّا بطلان القسم الأوّل[(٦)]؛ فلأنّا[(٧)] نعلم بالضرورة أنّ المتحرَّك فيه كلّما كان أرقّ كانت الحركة فيه أسرع، وبالعكس. ونسبة الرقّة إلى الغلظ كنسبة السرعة إلى البطء، فلو فرضنا ملاءً أرقّ من الماء بحيث تكون نسبة رقّته إلى رقّة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمان الحركة في الماء، لكانت

---

(١) في (ص): «مشروطاً».

(٢) في (ص): «حقيقة».

(٣) ذكرت هذه الحجة في حجج مثبتي الخلاء ـ ولكن دون توسيط الجوهر الفرد ـ في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٣٢ ـ ٣٣، والمباحث المشرقية: ٣٤٩ ـ ٣٥٠، والمطالب العالية: ٥/ ١٥٧، ونهاية المرام: ١/ ٤٠٢ ـ ٤٠٣، ومناهج اليقين: ١٠٧ ـ ١٠٨، وشرح المواقف: ٥/ ١٤٥ ـ ١٤٧، وإرشاد الطالبين: ٦٤ ـ ٦٥، واللوامع الإلهية: ١٣١.

(٤) قوله: «تقع» لم يرد في (ح) و(ص).

(٥) قوله: «فيه» لم يرد في (ش) و(أ).

(٦) قوله: «الأول» سقط من (ص).

(٧) في (ص): «فإنا».

الحركة مع العائق كهي لا مع العائق، هذا محال.

وأمّا بطلان الثاني؛ فلأنّ كلّ حركة فعلى مسافة، فتكون الحركة إلى نصفها سابقة على الحركة إلى كلّها، والسبق والتأخّر من[1] لواحق الزمان، فكلّ حركة واقعةٌ في زمان[2].

والجواب: لا نسلّم وجود ملاء نسبة رقّته إلى رقّة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الماء حتى تكون الحركة مع العائق فيه كهي لا مع العائق.

وبيانه: أنّ الحركة تستدعي لذاتها قدراً معيّناً من الزمان بناءً على القول بالجوهر الفرد، ثمّ لابدّ لها من قدر آخر بسبب المعاوق في الملاء الرقيق، فيستحيل أنْ تُساوي[3] نسبتُها مع ذلك القدر إلى الماء نسبةَ الحركة في الخلاء إلى الحركة في الماء. وبالله التوفيق.

الثالثة: إثبات كونه تعالى قادراً على جميع الممكنات.

الرابعة: كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات الكلّيّة والجزئيّة؛ ليميّز بين الأجزاء الأصليّة لزيد ولعمرو والفاضلة فيهما، ويردّ كلّ أصل إلى بدن صاحبه.

وهاتان المقدّمتان قد بيّنا صحّتهما.

وإذا ثبتت هذه المقدّمات ظهر أنّ تلك الأجزاء التي تفرّقت يمكن تركيبها

---

(١) قوله: «من» سقط من (ص).

(٢) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٣٦، وشرح عيون الحكمة: ٢/ ٩٧ ـ ٩٨، والمباحث المشرقية: ٣٤٣ ـ ٣٤٤، والمطالب العالية: ٥/ ١٦٩ ـ ١٧٠، والأسرار الخفية: ٢٥٣، وكشف المراد: ٢٣٤، ومعارج الفهم: ٥٢٩ ـ ٥٣١، ومناهج اليقين: ١٠٩، وشرح المقاصد: ٢/ ٢١١، وشرح المواقف: ٥/ ١٤٩ ـ ١٥٠، وشوارق الإلهام: ٣/ ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٣) في (ش) و (م) و (أ): «يتساوى».

بعينها كما كانت، وهو مرادنا بجواز المعاد الجسمانيّ، وإلى هذا أشار القرآن الكريم[١] بقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْـخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ إلى قوله: ﴿الْعَزِيزُ الْـحَكِيمُ﴾[٢]، استلزم ذلك كمال قدرته تعالى وكون الإعادة ممكنة؛ وإلّا لَمَا تعلّقت بها القدرة. ودلّ قوله: ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْـحَكِيمُ﴾ على كمال علمه تعالى وقدرته.

أمّا المنكرون للمعاد الجسمانيّ من الفلاسفة فقد احتجّوا بوجوه[٣]:

أحدها: لو صحّ حشْرُ الأجساد[٤] لصحّت إعادة المعدوم بعينه، لكنّ اللازم باطل، فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: أنّ الإنسان ليس عبارة عن تلك الأجزاء الأصليّة فقط؛ لأنّها إذا تفرّقت وصارت تراباً من غير حياة ولا مزاج، فإنّ كلّ أحد[٥] يعلم أنّ ذلك التراب ليس عبارة عن زيد، بل إنّما [٦] تكون تلك الأجزاء هي زيداً إذا تألّفت على وجه مخصوص وقامت بها حياة وعلم وقدرة. وإذا كان كذلك، فعند تفرّق تلك الأجزاء تزول تلك الصفات وتَفنى، وحينئذٍ تبطل ماهيّة زيد من حيث إنّه ذلك الشخص المعيّن، فحينئذٍ لا تصحّ إعادته من حيث هو كذلك إلّا بإعادة أعراضه التي زالت وفنيت، وذلك يستلزم صحّة إعادة المعدوم.

وأمّا بطلان اللازم فلِما سيأتي إنْ شاء الله تعالى.

---

(١) من قوله: «بجواز المعاد الجسماني..» إلى هنا سقط من (م).

(٢) سورة الروم: ٢٧.

(٣) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٥٨ ـ ٥٩، والمباحث المشرقية: ٢/ ٤٤٨ ـ ٤٥٠، ومناهج اليقين: ٤٩٢ ـ ٤٩٣، وشرح المقاصد: ٥/ ٩٤ ـ ٩٧.

(٤) في (ش) و (أ): «الأجسام».

(٥) في (م) و (ص): «واحد».

(٦) قوله: «إنما» لم يرد في (ص).

الثاني: أنّه إذا اغتذى إنسان بإنسان آخر حتى صارت أجزاء المأكول أجزاءً من المغتذي، فيوم القيامة لابدّ أنْ تُرَدّ تلك الأجزاء إلى بدن أحد الشخصين، فيضيع الآخر، فعلمنا بطلان حشر الأجساد.

الثالث: أنّه تعالى إذا أعاد بدن شخص فإمّا أنْ يعيد الأجزاء التي كانت موجودة وقت الموت، أو جملة الأجزاء التي كانت في مدّة الحياة. والأوّل يقتضي أنْ يُعاد الأعمى والمجذوم والأقطع على تلك الصور، وهو باطل بالاتّفاق. والثاني باطل؛ لأنّ المسلم إذا كان سميناً ثمّ كفر فهزل، يلزم أنْ تعذّب الأجزاء التي كانت موصوفة بصفة الإسلام، وكذلك لو كان كافراً سميناً ثمّ أسلم وهزل، يلزم إيصال الثواب إلى الأجزاء الكافرة، وذلك ظلم، وهو غير جائز من الحكيم.

والجواب عن الأوّل: لِمَ لا يجوز أنْ يكون الإنسان عبارة عن أجزاء أصليّة في هذا البدن باقية من أوّل العمر إلى آخره لا يجوز عليها التبدّل والتغيّر[١]؟ وهي التي تُنسب إليها الطاعة والمعصية، ثمّ عند الموت تنفصل تلك الأجزاء وتبقى على حالها[٢]، وعند الإعادة تؤلَّف وتُضمّ معها أجزاء أخر زائدة ويوصل إليها الثواب والعقاب. وعلى هذا يكون المثاب والمعاقب في القيامة عين[٣] من كان مطيعاً وعاصياً في الدنيا.

وعن الثاني: أنّا بيّنا أنّ المعتبر في الحشر والنشر إعادة الأجزاء الأصليّة دون الفاضلة، فالأجزاء الأصليّة[٤] لكلّ بدن تكون فاضلة في غيره.

---

(١) في (م): «التبديل والتغيير».

(٢) قوله: «حالها» سقط من (م).

(٣) قوله: «عين» سقط من (ص).

(٤) في (م): «فالأصلية» بدل «فالأجزاء الأصلية».

وبهذا الحرف يظهر الجواب عن الثالث؛ لأنّ المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب ليس إلّا تلك الأجزاء الأصليّة الباقية من أوّل العمر إلى آخره، فأمّا الأجزاء الزائدة المتبدّلة بالسمن والهزال فلا عبرة بها.

البحث الثاني:

في الطريق إلى القطع بوقوع المعاد الجسمانيّ

ويدلّ عليه المنقول والمعقول، أمّا المنقول:

فاعلم أنّه قد ثبت بالنقل المتواتر[١] عن الأنبياء عليهم السلام العلم[٢] بوقوعه، فوجب القطع بذلك؛ لأنّ الصادق إذا أخبر عن وقوع أمر ممكن الوقوع وجب القطع به[٣].

فإنْ قلتَ: لِمَ لا يجوز أنْ يقال إنّ الأنبياء عليهم السلام إنّما أثبتوا المعاد الجسمانيّ ليحصل به نظام العالم؟ لأنّ معرفة المعاد الروحانيّ موقوفة على معرفة النفس المجرّدة وأحوالها المعقولة، وذلك أمر لا يتصوّره العوامّ والنساء، فلو خوطبوا به لم يتصوّروه ولم يصدّقوا به، فلم ينتفعوا، ولم يحصل ما هو مقصود الشارع من جمع الخلق على نظام واحد ومعتقد واحد، فأتى لهم بالمعاد الجسمانيّ الظاهر؛ لأنّه المتصوّر لهم، كما فعل ذلك[٤] في تفهيمهم للصانع، حيث أتى بالظواهر المشعرة بالجسميّة والجهة للمبدأ. ثمّ إنّ من كان قويّ العقل عرف أنّه لابدّ من تأويل هذه

---

(١) في (م) زيادة: «القول».

(٢) قوله: «العلم» سقط من (ح) و (ص).

(٣) **انظر:** الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٦٢، ومناهج اليقين: ٤٩٢، والمواقف في علم الكلام: ٣٧٢ ـ ٣٧٣، واللوامع الإلهية: ٤٢١.

(٤) قوله: «ذلك» لم يرد في (ص).

الظواهر، كما أنّه لابدّ من تأويل تلك[١].

والجواب: أنّ التأويل إنّما يُصار إليه إذا لم يكن الحمل على الظاهر جائزاً، كما في الظواهر المشعرة بجسميّة الصانع، وأمّا عند جوازه كما في المعاد فالظاهر أَولى.

وأيضاً فإنّما يصار إلى التأويل أنْ لو كان احتماله قائماً، ولمّا علمنا بالنقل المتواتر من دين محمّد ﷺ أنّه كان مُثبتاً للمعاد الجسمانيّ، ومكفّراً لمن أنكره، لا جَرَمَ لم يبْقَ للتأويل فيه مجال[٢].

وأمّا المعقول فمن وجهين[٣]:

أحدهما: لو لم يكن الحشر والنشر حقّاً لبطل الثواب والعقاب المستحَقّان بالطاعة والمعصية والإحسان والإساءة، لكنّ اللازم باطل، فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: أنّا نرى المطيع والعاصي يدركهما الموت من غير أنْ يصل إلى أحد منهما ما يستحقّه من ثواب أو عقاب، فإنْ لم يُحشرا ليوصل إليهما ذلك المستحَقّ لزم بطلانه أصلاً.

---

(١) في (ص): «فكما أنه لابد من تأويل هذه الظواهر فكذا لابد من تأويل تلك» بدل «كما أنّه لابدّ من تأويل تلك».

(٢) وثمّة آيات في القرآن صريحة في المعاد الجسماني كقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ يس: ٧٨ ـ ٧٩.
وقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ القيامة: ٣ ـ ٤.
وقوله تعالى: ﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَآبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ * قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ﴾ الصافات: ١٦ ـ ١٨.
وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ النساء: ٥٦.

(٣) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٦٣ ـ ٦٤.

وأمّا بطلان اللازم؛ فلأنّ ذلك ظلم وسفه[١] لا يجوزان على الصانع الحكيم[٢].

وقد أكّد الله تعالى هذه الحجّة بآيات من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى**﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا**﴾ إلى قوله: ﴿**كَالْفُجَّارِ**﴾[٤].

الثاني: أنْ يقال: إنّه تعالى خلَقَ الخلْق إمّا للراحة، أو للتعب والألم[٥]، أو لا لواحد منهما. والثاني باطل؛ لقبحه وامتناعه من الغنيّ الحكيم الرحيم، والثالث باطل؛ لكونه سفهاً وعبثاً يمتنع من الحكيم أيضاً.

فبقي أنْ يقال: إنّما خلقهم للراحة، وهي إمّا أنْ تصل إليهم في الدنيا، وهو باطل؛ لأنّ كلّ ما يُعتقد في الدنيا لذّة فإنّما هو دفع للألم، كالذي يُظنّ من لذّة الأكل فإنّما هو دفع ألم الجوع، ولذلك فإنّ[٦] ألذّ لقمة تؤكل هي الأولى لشدّة ألم الجوع هناك، وكلّ لقمة تأخّرت فهي أقلّ لذّة لضعف ألم[٧] الجوع هناك، وكذلك سائر اللذّات الحاصلة في هذا العالم. وبتقدير أنْ تحصل في هذا العالم لذّة فإنّها قليلة، والغالب إمّا الآلام أو دفعها. وليس من الحكمة تعذيب الحيوان بنيران الآلام

---

(١) في (ش) و (م) و (أ): «وتبعة» بدل «وسفه».

(٢) قوله: «الحكيم» سقط (ص).

(٣) سورة طه: ١٥.

(٤) سورة ص: ٢٧ ـ ٢٨.

(٥) قوله: «والألم» لم يرد في (ص).

(٦) في (ش) و (أ): «فإنما».

(٧) قوله: «ألم» سقط من (م).

والمكروهات لأجل الفوز بذرّة[١] من اللذّات. فإذن ليس المقصود من خلق الإنسان إيصال الراحة إليه في الدنيا، فلابدّ من القطع بوجود لذّة[٢] أخرى وعالم آخر تحصل فيه الراحة التامّة التي تُستحقر في الوصول إليها هذه الآلام، وتلك هي الدار الآخرة في المعاد الجسمانيّ.

(١) في (ص): «باللذة».

(٢) في (ص): «دار» بدل «لذّة».

البحث الثالث:

في أنّ إعادة المعدوم بعينه محال

اختلف العقلاء في أنّ الشيء إذا فُني وعُدم هل يمكن إعادته بعينه أم لا؟

واتّفقت جملة مشايخ المعتزلة على أنّ[١] إعادته ممكنة[٢]، وهو تفريع على مذهبهم أنّ المعدوم شيء في عدمه، فإذا عُدم لم تبطل ذاته المخصوصة، وإنّما زالت عنه صفة الوجود. ولمّا كانت ذاته المخصوصة باقية في الحالين كانت إعادته ممكنة.

واتّفقت الفلاسفة على أنّ إعادته غير ممكنة[٣][٤]، وهو قول أبي الحسين البصريّ ومحمود الخوارزميّ[٥][٦] ـ ولذلك ذهب أبو الحسين البصريّ إلى أنّ

---

(١) قوله: «أن» سقط من (م).

(٢) **انظر**: المغني في أبواب التوحيد والعدل (التكليف): ٤٥١. وحكي عنهم في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٣٩، وقواعد العقائد للطوسي: ٤٦٣، وكشف الفوائد: ٣٢٢، وشرح المواقف: ٨/ ٢٨٩، وإرشاد الطالبين: ٣٩٤.

(٣) في (ص): «إعادته ممتنعة».

(٤) **انظر**: الإلهيات من كتاب الشفاء: ٤٧، والتعليقات لابن سينا: ١٧٩، والمباحث المشرقية: ١/ ١٣٨.

(٥) هو ركن الدين محمود بن محمّد الملاحمي الخوارزمي، من متأخّري المعتزلة، كان معروفاً بالكلام، حاذقاً في هذه الصنعة، وهو تلميذ أبي الحسين البصري، وشيخ العجالي، توفي سنة ٥٣٦ هـ، له آراء كلامية مبثوثة في الكتب، وقد اختلط أمره على محقّقي الكتب الكلامية فحسبوه الزمخشري، من مصنّفاته (الفائق في أصول الدين) و(المعتمد في أصول الدين) و(تحفة المتكلمين في الردّ على الفلاسفة).

ولم نجد مصدراً أفرده بالترجمة.

انظر: طبقات المعتزلة: ١١٩، ومقدّمات: كتابيه (الفائق) و(التحفة)، وكتاب (الكامل) للعجالي.

(٦) حكي عنهما في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٣٩، وكشف الفوائد: ٣٢٣، وشرح ←

الشيء إذا عُدم فمعنى عدمه تفرّق أجزائه وخروجها عن حدّ الانتفاع لا فناؤه بالكلّيّة[١] كما أشرنا إليه ـ وهو المختار.

وأمّا الأشعريّة فإنّهم يقولون: إنّ الشيء إذا عُدم فقد بطلت ذاته وصار نفياً محضاً. ثمّ إنّهم قالوا: إنّه يعود بعينه[٢].

لنا: لو كانت إعادة المعدوم جائزة لكانت إعادة[٣] الوقت الذي حدث فيه أوّلاً جائزة، لكنّ اللازم باطل، فالملزوم كذلك[٤].

بيان الملازمة: أنّ الوقت الأوّل من شرائط وجود ذلك الشخص المعيّن ومشخّصاته، فيستحيل وجوده ثانياً بعينه من دون ذلك الشرط.

بيان بطلان اللازم: أنّه لو أُعيد ذلك الوقت بعينه لكان ذلك[٥] الإيجاد إحداثاً له في وقته الأوّل[٦]، فيكون من حيث هو[٧] مُعادٌ مبتدَأً، هذا خُلْف.

← المواقف: ٨/ ٢٨٩، وإرشاد الطالبين: ٣٩٤.

(١) حكي عنه في الكامل في الاستقصاء: ٤٢٠، ومعارج الفهم: ٥٦٥، وإرشاد الطالبين: ٣٩٧.
وذكر ابن الملاحمي في الفائق في أصول الدين: ٤٤٣ أنّه محكيّ عن الجاحظ.
وقد اختار المحقق الطوسي هذا المعنى في المكلّف، أمّا في غيره فبمعنى الإعدام بالكلية، **انظر**: كشف المراد: ٥٤٤ ـ ٥٤٥.

(٢) **انظر**: الإرشاد للجويني: ٣٧١، والأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٣٩ وفيه: «وهذا القول لم يقل به أحد من طوائف العقلاء إلّا أصحابنا»، والمحصّل: ٥٥٣، وأبكار الأفكار: ٤/ ٢٤٩، وطوالع الأنوار: ٢٢٠، والمواقف في علم الكلام: ٣٧١، وشرح المقاصد: ٥/ ٨٢.

(٣) قوله: «المعدوم جائزة لكانت إعادة» سقط من (ص).

(٤) **انظر**: المباحث المشرقية: ١/ ١٣٨، وإرشاد الطالبين: ٣٩٤، واللوامع الإلهية: ٤١٨.

(٥) قوله: «ذلك» سقط من (م).

(٦) قوله: «الأول» سقط من (م).

(٧) قوله: «هو» سقط من (ص).

احتجّت الأشعريّة على جواز إعادة المعدوم بعد فنائه: بأنّ ماهيّته بعد العدم باقية على الجواز العقليّ كما كانت؛ وإلّا لخرج الشيء من الإمكان الذاتيّ إلى الامتناع الذاتيّ، وإنّه محال. وإذا كان ممكناً والله تعالى قادر على جميع الممكنات كانت إعادة المعدوم مقدورة لله تعالى[١].

والجواب: أنّ إمكان الماهيّة لا نزاع فيه، إنّما النزاع في إعادة ذلك[٢] الشخص الذي عُدم من حيث هو ذلك الشخص، ولا نسلّم أنّه ممكن؛ وإلّا فبتقدير وقوعه يلزم أنْ يكون مُعاداً من حيث هو مبتدَأ كما سبق.

---

(١) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٤٠، وشرح المقاصد: ٥/ ٨٣، وشرح المواقف: ٨/ ٢٨٩.

(٢) قوله: «ذلك» لم يرد في (ش) و (أ).

البحث الرابع:

في أنّ الخرق والالتئام جائزان على الأفلاك

خلافاً للفلاسفة[١].

لنا [وجوه][٢]:

[الأوّل]: أنّ الأجسام حادثة ومركّبة من الأجزاء التي لا تتجزّأ على ما سبق بيانه[٣]، فكلّ ما يلاقيه كلّ واحد من تلك الأجزاء بأحد طرفيه فإنّه يصحّ أنْ يلاقيه بطرفه الآخر؛ لاستواء طرفيه في تمام الماهيّة ووجوب اشتراك المتساويَين في اللوازم، ومتى لقي بأحد طرفيه الشيءَ الذي كان يلقاه بطرفه الآخر فقد وقع الانحلال والانخراق.

الثاني: أنّ[٤] تأليفها من تلك الأجزاء لمّا كان حاصلاً بعد العدم كانت قابلة للوجود والعدم، ولا معنى لجواز الخرق على الأفلاك إلّا جواز عدم التأليف بين الأجزاء المركّبة منها.

---

(١) **انظر**: مقاصد الفلاسفة: ٢٧٥، وشرح عيون الحكمة: ٢/ ٢٦، والمباحث المشرقية: ٢/ ٨٨. وحكي عنهم في أبكار الأفكار: ٣/ ٣٦٤، وكشف المراد: ٥٥٠، ونهاية المرام: ٣/ ٢٣٥.

(٢) **انظر** وجوهاً غيرها في نهاية المرام: ٣/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٣) قوله: «بيانه» لم يرد في (م).

(٤) قوله: «أن» سقط من (ص).

الثالث: أنّ تركّب[١] الفلك من الجوهر الفرد يستلزم عدم صحّة الشكل المستدير عليه، وذلك يستلزم كون حركته مستقيمة، وكلّ ما كانت حركته مستقيمة[٢] فالخرق جائز عليه عندهم، فإذن الخرق جائز على الأفلاك.

---

(١) في (م) و (ص): «تركيب».

(٢) قوله: «وكلّ ما كانت حركته مستقيمة» سقط من (ص).

البحث الخامس:

في أنّه تعالى يخرّب[١] أجسام العالم أم لا؟

الطريق إلى الحكم بذلك ليس إلّا من جهة السمع؛ لأنّ العقل ليس له إلّا[٢] الحكم بجواز ذلك، لكن ليس كلّ ما جاز وقع[٣].

واحتجّ من قطع بالوقوع بآيات:

أحدها: قوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾[٤] دلّت الآية على أنّ كلّ ما سوى الله فهو[٥] هالك، ولا يمكن حمل الهلاك على الفناء المحض؛ لِما ثبت من

---

(١) عبّر المصنف بالتخريب لا الإعدام لذهابه مذهب أبي الحسين البصري من أنّ العالم لا يعدم بل تتفرّق أجزاؤه كما سوف يصرّح بعد أسطر.

(٢) قوله: «له إلا» سقط من (م).

(٣) اعلم أنّ الناس اختلفوا في إمكان إعدام العالم على ثلاث طوائف:

الأولى: قالت باستحالته استحالة ذاتية وهم قوم من القدماء.

الثانية: قالت باستحالته لغيره وهم جمهور الفلاسفة.

الثالثة: قالت بجوازه وهم جمهور المتكلّمين.

ثمّ اختلف المتكلّمون في وقوعه فقالت طائفة منهم بأنه واقع لا محالة، وأخرى ـ منها المصنّف ـ قالت بعدم وقوعه وفسّرت الإعدام بتفرّق الأجزاء.

انظر: كشف المراد: ٥٤٣، ومعارج الفهم: ٥٦٢، ومناهج اليقين: ٤٨٧، ٤٨٨، وإرشاد الطالبين: ٣٩٦، ٣٩٧.

(٤) سورة القصص: ٨٨.

(٥) قوله: «فهو» لم يرد من (ص).

وجوب الحشر والنشر وامتناع إعادة المعدوم بعينه، فوجب حمله على تفرّق[١] الأجزاء وتشذّبها وخروج المركّب منها[٢] عن حدّ الانتفاع به. وصدقُ الهلاك على ذلك ظاهر.

الثانية: قوله تعالى: ﴿**إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ * وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ**﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿**إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ**﴾[٤]، وانفطار الأفلاك وانشقاقها وانتثار الكواكب منها تخريب لها.

الثالثة: قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ**﴾[٥] الآية، وظاهرٌ أنّ طيّ السماء تخريب لها.

الرابعة: قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ**﴾[٦] والتبديل تغيير وإهلاك.

والآيات الدالّة على هذا المطلوب كثيرة. وبالله التوفيق.

---

(١) في (ح) و(م) و(ص): «تفريق».

(٢) في (ش) و(أ): «عنها».

(٣) سورة الانفطار: ١ ـ ٢.

(٤) سورة الانشقاق: ١.

(٥) سورة الأنبياء: ١٠٤.

(٦) سورة إبراهيم: ٤٨.

الركن الثاني

في المعاد الروحانيّ

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل:

[في أنّ النفس جوهر مجرّد]

اعلم أنّه مبنيّ على أنّ النفس جوهر مجرَّد ليس بجسم ولا جسمانيّ.

واحتجّ القائلون بذلك بالمعقول والمنقول، أمّا المعقول:

فهو أنّ العلم بالله تعالى غير منقسم؛ إذ لو انقسم لكان كلّ واحد من أجزائه إنْ كان علماً بالله تعالى كان[1] الجزء هو الكلّ، هذا محال. وإنْ لم يكن، فعند اجتماع الأجزاء إنْ لم تحدث هيئة زائدة لم يحصل العلم به تعالى، وهو[2] محال. وإنْ حدثت، فإن انقسمت عاد التقسيم، وإنْ لم تنقسم فهو المطلوب.

وعند ذلك نقول: وجب أن لا يكون محلّه منقسماً، وكلُّ متحيِّز وكلّ قائم به منقسمٌ، فمحلّه ليس بمتحيّز ولا قائم به.

أمّا الأولى؛ فلأنّ الحالّ في المنقسم منقسم. وأمّا الثانية؛ فلِما مرّ من نفي

---

(١) في (ش) و (أ): «وإن كان».

(٢) في (ح) و (ص): «هذا».

الجوهر الفرد[١].

وأمّا المنقول فمن وجهين:

أحدهما: قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ**﴾[٢] الآية.

وجه[٣] الدليل: أنّه لا شيء من الإنسان المقتول في سبيل الله بميّت، وكلّ بدن وما يقوم به ميّت.

أمّا الصغرى؛ فلقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ**﴾ الآية. وأمّا الكبرى فبالضرورة، فإذن هو جوهر مجرّد.

الثاني: قوله ﷺ في بعض خطبه: «حتى إذا حُمل الميّت على نعشه رفرفت روحه فوق النعش وتقول: يا أهلي ويا ولدي لا تلعبنّ بكم الدنيا كما لعبت بي»[٤].

وجه الدليل: أنّ الروح باقية بعد الموت بصفة الرفرفة، ولا شيء من البدن وما يقوم به بعد موته بباقٍ، فلا شيء من الروح ببدن ولا ما يقوم به.

---

(١) حكيت هذه الحجة في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٧ ـ ٣٠، والمحصّل: ٥٣٩ ـ ٥٤٠، والمطالب العالية: ٧/ ٥٧ ـ ٦٢، وقواعد العقائد للطوسي: ٤٦٥، ومعارج الفهم: ٥٣٥ ـ ٥٣٦، وإرشاد الطالبين: ٣٩٠ ـ ٣٩٢، واللوامع الإلهية: ١١٨ ـ ١١٩.

وانظر مؤدّاها في شرح عيون الحكمة: ٢/ ٢٩٠ ـ ٢٩٢.

وقد ساق ابن سينا ثمانية براهين على تجرّد النفس، **انظر**: النفس من كتاب الشفاء: ٢٨٨ ـ ٣٠٣.

(٢) سورة آل عمران: ١٦٩. وقوله تعالى: ﴿**بَلْ أَحْيَاءٌ**﴾ سقط من (ص).

(٣) قوله: «وجه» سقط من (م).

(٤) أعلام الدين للديلمي: ٣٤٦، وبحار الأنوار: ٦/ ١٦١، ٥٨/ ٧، ٧٤/ ١٨٩، ٧٩/ ١٨٤. وحكاه الرازي في التفسير الكبير: ٢١/ ٤١، والمطالب العالية: ٧/ ١٣٤، والمصنّف في شرح مائة كلمة: ١٣، والمقداد في اللوامع الإلهية: ٤٢٨.

والجواب عن المعقول[١]: لا نسلّم أنّ الهيئة الزائدة إذا لم تنقسم حصل المطلوب، وإنّما يكون كذلك لو كان العلم عبارة عن تلك الهيئة فقط، وذلك ممنوع، بل هي أحد أجزائه، وهو منقسم.

سلّمناه، لكنْ لِمَ قلتم إنّه إذا لم ينقسم العلم لا ينقسم[٢] محلّه؟ وإنّما يلزم ذلك أنْ لو كان من الأعراض السارية، وهو ممنوع.

سلّمناه، لكنّ الكبرى ممنوعة؛ لِما بيّنا من صحّة الجوهر الفرد.

وعن المنقول: أنّ الدليلين إنّما يدلّان على أنّ هناك أمراً آخر وراء البدن وما يقوم به من الأعراض الفانية، لكن لا يدلّان على أنّه جوهر مجرّد، بل صريح الآية والخبر يدلّان على أنّه جسم؛ لأنّ صفة القتل والرفرفة تستلزم ذلك[٣].

---

(١) في (ص): «عن الأول».

(٢) في (م): «لم ينقسم».

(٣) هذا، ولكنّ ابن ميثم ارتضى هذا الدليل في كتابه شرح المائة كلمة: ١٣، فراجع.

البحث الثاني:

[في أنّ النفوس البشريّة متّحدة بالنوع]

مذهب محقّقي الفلاسفة أنّ النفوس البشرية متّحدة بالنوع[١]، وحجّتهم أنّها يشملها حدّ واحد، وكلّ ما كان كذلك فنوعه واحد[٢].

ومنهم من زعم أنّها مختلفة بالحقيقة[٣]. وحجّتهم أنّها مختلفة بالعفّة والفجور والذكاء والبلادة، وليس ذلك بسبب حرارة المزاج؛ لأنّ بارد المزاج قد يكون في غاية الذكاء وقد يكون بضدّه حارُّ المزاج، وقد يتبدّل المزاج والصفة النفسانيّة باقية. ولا من أسباب خارجيّة؛ لأنّها قد تكون بحيث تقتضي خُلُقاً والحاصل ضدّه، فكان ذلك من لوازم النفس، واختلاف اللوازم

---

(١) حكي عن أرسطو في المحصّل: ٥٤٣، وكشف المراد: ٢٨١، وشوارق الإلهام: ٣/ ٤٧٥. وعن ابن سينا في المباحث المشرقية: ٢/ ٣٩٣. وفي معارج الفهم: ٥٥٣: أنّه المشهور عن الأوائل.
ويقابل هذا القول قول طائفة من الأقدمين ـ واختاره الفخر الرازي ـ حيث ذهبوا إلى أنّ النفس الناطقة جنس تحته أنواع مختلفة، وتحت كل نوع أفراد متحدة الماهية.
انظر: المطالب العالية: ٧/ ١٤٢ ـ ١٤٣، وشرح المقاصد: ٣/ ٣١٧، وشوارق الإلهام: ٣/ ٤٧٥.

(٢) **انظر**: النفس من كتاب الشفاء: ٣٠٦ ـ ٣٠٧ وعبارة الشيخ: «وليست [النفوس] متغايرة بالماهية والصورة لأنّ صورتها واحدة»، والمباحث المشرقية: ٢/ ٣٩٤، والتجريد (كشف المراد: ٢٨٣)، والأسرار الخفية: ٣٩٦ ـ ٣٩٧، ومعارج الفهم: ٥٥٣ قال: «وهذه الحجة لا تخلو عن دور»، وشرح المقاصد: ٣/ ٣١٨.

(٣) الزاعم هو جالينوس كما في معارج الفهم: ٥٥٣.

يدلّ على اختلاف الملزومات[1].

والجواب: لِمَ لا يجوز أنْ يكون ذلك بسبب المزاج؟ ولا نسلّم أنّ علّة الذكاء هي حرارة المزاج فقط، بل اعتدال القوى النفسانيّة كما ينبغي. وكذلك لا نسلّم تبدّل مزاج تلك القوى مع بقاء تلك الصفات، بل إذا صارت مَلَكات، لكنّ ذلك لا ينافي كونها عوارض مستفادة من المزاج.

---

(١) **انظر**: المباحث المشرقية: ٢/ ٣٩٦ ـ ٣٩٧، والمحصّل: ٥٤٤، وكشف المراد: ٢٨٢.

البحث الثالث:

[في أنّ النفوس حادثة]

مذهب محقّقيهم أنّها حادثة[1].

وحجّتهم أنّها لو كانت قديمة فإمّا أنْ تكون واحدة أو كثيرة. والأوّل باطل؛ لأنّها بعد تعلّقها بالأبدان إنْ بقيت واحدة فكلّ ما علِمه زيد علِمه عمرو وبالعكس، وهو ظاهر البطلان. وإنْ تكثّرت فتلك الكثرة إنْ كانت حاصلة قبل ذلك لم تكن واحدة، وقد فُرضت كذلك، هذا خُلْف. وإنْ لم تكن، كانت كلّ واحدة منها حادثة، والنفس التي كانت واحدة قد عُدمت.

وأمّا إنْ كانت كثيرة فهو باطل أيضاً؛ إذ لابدّ للمتكثّرات من مميِّز، ولا تمييز[2] لها قبلُ[3] بالذاتيّات؛ لاتّحادها في النوع، ولا بالعوارض؛ لأنّ ذلك من توابع الأبدان الجارية مجرى الموادّ، وقبل الأبدان فلا أبدان، فلا اختلاف بالعوارض.

---

(١) حكي عن أرسطو وأتباعه في المباحث المشرقية: ٢/ ٤٠٠، والمحصّل: ٥٤٤، وقواعد العقائد للطوسي: ٤٦٥، وكشف المراد: ٢٨٣.

وذهب إفلاطون إلى قدمها، **انظر**: المحصّل: ٥٤٤، والأسرار الخفية: ٣٩٩، وكشف المراد: ٢٨٣.

(٢) في (ص): «مميّز».

(٣) في (م) و (ص): «قبل الأبدان».

فثبت أنّها لو كانت قديمة لكانت إمّا واحدة أو كثيرة، وثبت فساد القسمين، فبطل كونها قديمة[١]، وذلك يستلزم كونها حادثة[٢].

والاعتراض: لِمَ لا يجوز أنْ يكون[٣] الاختلاف بالعوارض؟ قوله: «لأنّ ذلك من توابع الأبدان وقبل الأبدان فلا أبدان»، قلنا: لا نسلّم، ولِمَ لا يجوز أنْ تكون قبل هذه الأبدان أبدان أخرى لا إلى أوّل، والنفوس انتقلت ممّا قبلُ إلى ما[٤] بعدُ على سبيل التناسخ؟[٥]

---

(١) من قوله: «لكانت إما واحدة..» إلى هنا سقط من (أ).

(٢) **انظر**: النجاة: ٣٧٥ ـ ٣٧٨، وشرح عيون الحكمة: ٢/ ٣٠٠، والمباحث المشرقية: ٢/ ٤٠٠ ـ ٤٠١، والمحصّل: ٥٤٤ ـ ٥٤٦، والمطالب العالية: ٧/ ١٨٩ ـ ١٩٠، والأسرار الخفية: ٣٩٧ ـ ٣٩٨، وكشف الفوائد: ٣٣٤ ـ ٣٣٥، وكشف المراد: ٢٨٣ ـ ٢٨٤، ومعارج الفهم: ٥٤٤ ـ ٥٤٥، وشرح المقاصد: ٣/ ٣٢٢، واللوامع الإلهية: ١٢٠.

(٣) قوله: «أن يكون» لم يرد في (م) و (ص).

(٤) قوله: «ما» سقط من (ش) و (أ).

(٥) هذا الاعتراض للفخر الرازي، **انظر** كتبه: شرح عيون الحكمة: ٢/ ٣٠١، والمباحث المشرقية: ٢/ ٤٠١ ـ ٤٠٢، والمحصّل: ٥٤٦، والمطالب العالية: ٧/ ١٩٣ ـ ١٩٤.

البحث الرابع:

[في فساد التناسخ]

اتّفق القائلون بحدوث النفس[١] على فساد التناسخ؛ لأنّ النفس حادثة، فيكون حدوثها عن المبدأ[٢] القديم موقوفاً على حدوث شرط، وإلّا لم يكن حدوثها الآن أَولى من حدوثها[٣] قبل ذلك، وذلك الشرط ليس[٤] إلّا حدوث البدن، فأذن حدوث الاستعداد البدنيّ علّة لفيضان النفس عن المبدأ القديم، فالبدن الذي يقبل النفس المستنسخة لابدّ أنْ يستعدّ لقبول نفس أخرى ابتداءً، فتجتمع النفسان على بدن واحد، وهو محال؛ لأنّ كلّ عاقل يعلم بالضرورة نفسَه شيئاً واحداً لا شيئين، ولأنّه لو قامت به نفسان للزم اختلاف أحواله، بأنْ يحصل به[٥] المتقابلان معاً كالنوم واليقظة والحركة والسكون، وهو محال بالبديهة[٦].

---

(١) في (ح) و (ص): «النفوس».

(٢) في (ح) و (ص): «مبدئها». ومن قوله: «النفس حادثة» إلى هنا سقط من (م).

(٣) في (ح) و (ص): «من لا حدوثها».

(٤) قوله: «ليس» سقط من (ص).

(٥) قوله: «به» سقط من (ش) و (أ).

(٦) **انظر**: المبدأ والمعاد: ١٠٨ ـ ١٠٩، والنجاة: ٣٨٦ ـ ٣٨٧، والنفس من كتاب الشفاء: ٣١٨ ـ ٣٢٠، والمباحث المشرقية: ٢/ ٤٠٦ ـ ٤٠٧، وشرح الإشارات: ٣/ ٣٨٥.

واعترض الإمام بأنْ قال: هذه الحجّة مبنيّة على حدوث النفس، ودليلهم في حدوث النفس مبنيّ على فساد التناسخ، فيلزم الدَّور[١].

(١) ذكره في الأربعين في أصول الدين: ٢/ ٦٧، والمباحث المشرقية: ٢/ ٤٠٢، والمحصّل: ٥٤٧، والمطالب العالية: ٧/ ٢٠٢، ومعالم أصول الدين: ١١٩.
وأجاب عنه المحقّق الطوسي بعدم احتياج إثبات حدوث النفس إلى إبطال التناسخ فلا دور.
انظر: تلخيص المحصّل: ٣٨٤، ٣٨٥.

البحث الخامس:

[في بقاء النفوس]

اتّفقت الفلاسفة على بقاء النفوس[١].

وحجّتهم أنّها لو صحّ عليها[٢] العدم لكان لإمكان عدمها محلّ متقدّم عليه، وهو أمر ثبوتيّ، فيستدعي محلًّا ثابتاً مغايراً للنفس؛ لأنّ القابل واجب البقاء مع وجود المقبول، ولا شيء يبقى عند عدمه، فإذن كلّ ما يصحّ عليه العدم فله محلّ هو مادّته[٣]. لكنّ ذلك باطل؛ لِما بيّنا أنّها ليست بجسم ولا بجسمانيّ، ولأنّ ما فُرض مادّة يجب أنْ لا يقبل العدم، وإلّا لافتقر إلى مادّة أخرى، ولا محالة ينتهي إلى مادّة لا مادّة لها، فذلك الشيء غير قابل للفساد[٤].

واعترض الإمام: بأنّا لا نسلّم أنّ الإمكان أمر ثبوتيّ، وحينئذٍ لا يستدعي محلًّا ثابتاً.

---

(١) **انظر**: الإشارات والتنبيهات: ٣٢٤، والنجاة: ٣٧٨، والنفس من كتاب الشفاء: ٣١٢. ونسب الرازي هذا الاتفاق إلى المتأخرين من الفلاسفة في كتابه المطالب العالية: ٧/ ٢٣٥.

وذهب إليه أيضاً من لا يقول بجواز إعادة المعدوم من المتكلّمين وذكروا لذلك حجة غير حجة الفلاسفة، **انظر**: كشف المراد: ٢٨٥.

(٢) قوله: «عليها» سقط من (ش) و (أ).

(٣) في (ص) زيادة: «فلو صحّ العدم على النفس لكانت مادية».

(٤) **انظر**: المباحث المشرقية: ٢/ ٤١١ ـ ٤١٢.

سلّمناه، لكنّ النفس مسبوقة الحدوث بالإمكان وإلّا لم تحدث، ولّما لم يوجب الإمكان السابق كونها مادّيّة، فكذلك إمكان عدمها.

سلّمناه، لكنْ لا يلزم من بقاء مادّة النفس بقاء النفس[١]؛ لأنّ المركّب لا يبقى ببقاء واحد من أجزائه[٢]، وحينئذٍ لا يمكن القطع بحصول السعادة والشقاوة[٣] للنفس وبقاء كمالاتها؛ لكونه مشروطاً ببقاء صورتها الفانية[٤].

وأجابوا عن الأوّل: بأنّا نعني بالإمكان الاستعداد التامّ، وظاهرٌ كونه ثبوتيّاً.

وبه ظهر الجواب عن الثاني أيضاً؛ لأنّ الإمكان السابق هو الإمكان الخاصّ اللازم للماهيّات في العقل، وإمكان عدمها المستدعى مادّة هو الاستعداد التامّ، وفرقٌ بينهما وإن اشتركا في لفظ الإمكان.

وعن الثالث: أنّهم إنّما يكتفون ببقاء المادّة لأنّ المادّة إذن تكون جوهراً مجرّداً غنيّاً[٥] عن المادّة باقياً مع فناء ما يحلّ فيه، ويلزم بالدليل الذي ذكروه في وجوب كون النفس المجرّدة مدركة لذاتها ولمبدئها كونه كذلك، فيكون هو النفس، والصورة التي فُرضت كانت عرَضاً زائلاً، وكمالاتُها علمُها بمبادئها، وذلك من لوازمها[٦].

---

(١) قوله: «بقاء النفس» سقط من (ص).

(٢) قوله: «من أجزائه» سقط من (ص).

(٣) قوله: «والشقاوة» سقط من (ص).

(٤) **انظر** هذه الاعتراضات الثلاثة في المحصّل: ٥٤٩ ـ ٥٥٠، والمطالب العالية: ٧/ ٢٣٧.

(٥) قوله: «غنياً» لم يرد في (ص).

(٦) هذه الإجابات للنصير الطوسي في تلخيص المحصّل: ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

البحث السادس:

[في أنّ النفس تدرك الجزئيّات]

النفس عندهم تدرك الجزئيّات[١]؛ لأنّ ههنا شيئاً يحمل الكلّيَّ على الجزئيّ، وذلك الشيء مدرك لهما؛ لأنّ التصديق مسبوق بالتصوّر، والمدرك للكلّيّ هو النفس، فالمدرك للجزئيّ هو النفس[٢]، لكنّ إدراكها للكلّيّات والجزئيّات المفارقة بذاتها، وإدراكها للجزئيّات المحسوسة بواسطة القوى البدنيّة؛ لأنّا إذا تخيّلنا مربّعاً مجنّحاً بمربّعين[٣]، وميّزنا بين الجناحين، فهذا الامتياز ليس في الخارج، فهو في الذهن، فمحلّ أحد الجناحين إنْ كان محلّ الثاني استحال حصول الامتياز؛ لأنّ امتياز أحدهما عن الآخر ليس بالماهيّة ولا بلوازمها المشتركة بين الأفراد، لكنّ الامتياز حاصل، فمحلّ أحدهما غير الآخر، وذلك لا يعقل إلّا في الجسم

---

(١) أي الفلاسفة، إلّا أنهم قالوا بأنّ النفس تدرك الجزئيات بواسطة القوى البدنية ـ وهي الحواسّ ـ كما سيأتي من المصنّف، في حين ذهب المتكلّمون إلى أنّ النفس تدرك الجزئيات بذاتها كإدراكها للكلّيات، **انظر**: المحصّل: ٥٥٠، وشرح المقاصد: ٣/ ٣٣٤.

(٢) هذه الحجة للمتكلّمين في إثبات أنّ النفس تدرك الجزئيات بذاتها، **انظر**: المحصّل: ٥٥٠ ـ ٥٥١.

(٣) مثاله كما في حاشية (ح) و (ش) و (أ):

والجسمانيّ، فتلك الصورة منطبعة في آلة جسمانيّة هي الخيال، والنفس تدركها بواسطة تلك الآلة[١][٢].

---

(١) في (ح) و (ص): «الجملة».

(٢) هذه الحجّة من قوله: «لأنا إذا تخيّلنا..» ساقها الفلاسفة دليلاً على ما ذهبوا إليه، أما ذيلها وهو قوله: «فتلك الصورة منطبعة..» فهو من اعتراض للفخر الرازي ذكره في المحصّل، وقد دمج المصنّف بين دليل المتكلّمين ـ المشار إليه ـ ودليل الفلاسفة ثمّ اعتراض الرازي ووجّه الجميع بما يؤيّد قول الفلاسفة.

انظر: النجاة: ٣٤٩ وما بعدها، والنفس من كتاب الشفاء: ٢٥٨ وما بعدها، **وانظر** أيضاً: المحصّل: ٥٥١، وشوارق الإلهام: ٣/ ٤٩٧.

البحث السابع[١]:

[في سعادة النفوس]

اتّفقوا على سعادة النفوس الكاملة في قوّتَيها النظريّة والعمليّة.

وكمالُ القوّة النظريّة بالعلوم، وأهمّها في تحصيل السعادة الباقية معرفة الله؛ لأنّ اللذّة هي إدراك الملائم، ولا مُدرَك أكمل منه تعالى، فإدراكه أتمّ اللذّات. وكلّما كان استغراق الإنسان في معرفته أتمّ وأوفى كانت سعادته بعد الموت أكمل وأعلى، وذلك أمر يحقّقه العارفون به.

وأمّا كمال القوة العمليّة فحصول الملَكات الخُلُقيّة الفاضلة، وليست من أسباب السعادة الباقية بالذات، بل غرضها أنْ لا تصير النفس أمْيَل إلى التعلّق بالبدن، فيشتدّ تعلّقها به فيحصل بذلك العذاب، فكانت مستلزمة لنفي التعذيب عن النفس، وذلك من الأمور العرَضيّة في تحصيل السعادة[٢].

(١) سقط هذا البحث بأجمعه من (ص) وأخذ ما بعده تسلسله.

(٢) **انظر** هذا البحث والبحث اللاحق في المبدأ والمعاد: ١٠٩ ـ ١١٥، والنجاة: ٦٨١ ـ ٦٩٨، والمباحث المشرقية: ٢/ ٤٤٣ ـ ٤٤٦.

البحث الثامن:

[في شقاوة النفوس]

اتّفقوا على شقاوة النفوس الجاهلة[١]؛ لأنّها عادمة للكمالات، فإذا انقطعت عن تعلّق الأبدان[٢] بقيت على ذلك الجهل دائماً، وأدركت فوات كمالاتها التي كانت الشواغل البدنيّة عائقة عنها، فصارت معذّبة بتلك الحسرة، كما قال الله[٣] تعالى: ﴿**أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ**﴾ إلى قوله: ﴿**فَأَكُونَ مِنَ الْـمُحْسِنِينَ**﴾[٤]، ونحوه.

وأمّا عادمة الكمالات الثانية الحاصلة على إحدى رذيلتَي التفريط والإفراط فربّما تزول فيزول عذابها بها.

أمّا نفوس البُلْه والصبيان الخالية عن العقائد والأخلاق فربّما قالوا: إنّها تتعلّق بضرْبٍ من الأجرام السماويّة وتستكمل بها[٥]. إذ لا معطَّل في الطبيعة[٦] عندهم.

---

(١) في (م) و (ص) زيادة: «بعد الموت».

(٢) في (ص): «التعلق بالأبدان».

(٣) لفظ الجلالة أثبتناه من (م)، ولم يرد في سائر النسخ.

(٤) سورة الزمر: ٥٦ ـ ٥٨.

(٥) **انظر**: الإشارات والتنبيهات: ٣٤٩ ـ ٣٥٠، والمباحث المشرقية: ٢/ ٤٤٥، وشرح الإشارات: ٣/ ٣٨٤، وكشف الفوائد: ٣٥٤، ومناهج اليقين: ٤٩٨.

(٦) في (ش) و (أ): «معطلة الطبيعة»، وفي (ص): «معطل للطبيعة».

واعلمْ أنّ حاصل المعاد الروحانيّ على رأي من ينكر المعاد الجسمانيّ: هو عَوْد النفوس عن هذه الأبدان ومفارقتها لها إلى مبادئها وحصولها على ما تحصل عليه من سعادة أو شقاوة. وتقرير هذه الأبحاث مستقصى في كتبهم[1].

(١) مرّت الإشارة إلى بعضها في الصفحة: ٣٧٨، الهامش (٢).

البحث التاسع:

[في اجتماع المعادَين الجسمانيّ والروحانيّ]

اعلم أنّ جماعة من المحقّقين[١] أوجبوا المعاد الروحانيّ والجسمانيّ معاً، وذلك أنّهم حاولوا الجمع بين الحكمة والشريعة، فقالوا:

دلّ العقل على أنّ سعادة النفوس في معرفة الله تعالى ومحبّته، وعلى أنّ سعادة الأجساد في إدراك المحسوسات. ودلّ الاستقراء على أنّ الجمع بين هاتين السعادتين في الحياة الدنيويّة غير ممكن؛ وذلك لأنّ الإنسان حال كونه مستغرِقاً في تجلّي أنوار[٢] عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذّات الجسمانيّة، وحال كونه مشغولاً [٣] باستيفاء اللذّات الجسمانيّة لا يمكنه الالتفات إلى اللذّات الروحانيّة[٤]، لكنّ هذا الجمع إنّما يتعذّر لضعف النفوس البشريّة في هذا العالم، فإذا فارقت أبدانها واستمدّت من عالم النفوس[٥][٦] والطهارة قويت وشرفت، فإذا أعيدت إلى الأبدان مرّة أخرى لم يبعد أنْ تصير هناك قويّة قادرة على الجمع

---

(١) انظر الصفحة: ٣٤٥، الهامش (٣).

(٢) في (م) زيادة: «أسرار».

(٣) في (م): «مستغرقاً».

(٤) من قوله: «شيء من اللذات الجسمانية» إلى هنا ورد مكانه في (ص): «اللذات الروحانية وبالعكس»، وكذا في (ح) إلّا أنه صُحّح في حاشيتها بما أثبتناه في المتن.

(٥) من قوله: «البشرية في هذا العالم» إلى هنا سقط من (ص).

(٦) في (ش) و (أ): «النفوس النفوس».

بين الأمرين.

وظاهرٌ أنّ تلك الحالة هي الغاية القصوى في مراتب السعادات، ولم يقُمْ على امتناع هذا المعنى دليل، وهو جمع بين الحكمة النبويّة والقوانين الحِكْميّة، فوجب المصير إليه.

ومن الناس من ينكرهما معاً، وهو قول من قال: إنّ النفس هي[1] المزاج فقط، فإذا مات الإنسان فقد عُدمت نفسه، ثمّ إنّه ينكر إعادة المعدوم، فحينئذٍ يلزمه إنكار المعاد مطلقاً[2]. إلّا أنّ المقدّمة الأولى قد علمتَ فسادها. وبالله التوفيق.

---

(١) ما أثبتناه من (ص)، وفي سائر النسخ: «هو».

(٢) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٧٢، وشرح المواقف: ٨/ ٣٠٠.

الركن الثالث

في الوعد والوعيد وأحكام الثواب والعقاب وسائر أحوال القيامة

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل:

[في شرح الألفاظ]

الوعد: هو الإخبار بوصول نفعٍ إلى الغير، أو دفع مضرّةٍ عنه في المستقبل من جهة المُخبِر.

والوعيد: هو الإخبار بوصول ضرَرٍ إلى الغير، أو فَوْتِ نفعٍ كذلك.

ثمّ المستحَقّ بالأفعال الاختياريّة ستّة: مدح، وشكر، وذمّ، وثواب، وعقاب، وعوض.

فالمدح: هو القول المنبئ عن عِظَم حال الغير مع القصد إلى ذلك.

والشكر: هو الاعتراف بالنعمة مع نوع من تعظيم المنعِم بقول أو فعل.

والذمّ: هو القول المنبئ عن اتّضاع حال الغير مع القصد إلى ذلك.

والثواب: هو النفع الخالص المستحَقّ المقارن للتعظيم والتبجيل.

والعقاب: هو الضرر المحض المستحَقّ المقارن للاستخفاف والإهانة.

والعوض: هو النفع المستحَقّ الخالي من تعظيم وتبجيل.

ويُستحَقّ المدح والثواب بفعل الواجب والمندوب وترك القبيح، وأمّا الذمّ والعقاب فيُستحَقّان بفعل القبيح والإخلال بالواجب، وأمّا الشكر فيُستحقّ بالنعم والإحسان، وأمّا العوض فيُستحقّ بالمشقّة الواصلة من الغير لا على جهة الاستحقاق.

البحث الثاني:

[في استحقاق المطيع الثوابَ]

المكلَّف إمّا أنْ يكون مطيعاً أو عاصياً، فإنْ كان مطيعاً فإنّه يَستحقّ بطاعته الثواب[١]، خلافاً للأشعريّة[٢] وأبي القاسم البلخيّ من المعتزلة[٣].

لنا: العقل والنقل، أمّا العقل فمن وجهين:

أحدهما: أنّ التكليف إمّا لفائدة أو ليس، والثاني عبث لا يجوز من الحكيم تعالى. والأوّل، فتلك الفائدة إمّا أنْ تعود إلى الله، أو إلى العبد، أو إليهما. والأوّل والثالث باطلان؛ لتنزّهه تعالى عن فائدة تعود إليه، فتعيّن الثاني.

---

(١) هذا مذهب الإمامية وأكثر المعتزلة، **انظر**: النكت في مقدّمات الأصول للمفيد: ٥١، ورسائل العدل والتوحيد (المختصر في أصول الدين): ١/ ٢٦٠، ٢٦٢، وشرح الأصول الخمسة: ٦١٤، والمغني في أبواب التوحيد والعدل (التكليف): ١٦٥، وشرح جمل العلم والعمل: ١٣٩، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٨٢، والتعليق في علم الكلام: ١٤٥، والمسلك في أصول الدين: ١١٧، وكشف الفوائد: ٣٤٩، وكشف المراد: ٥٥١، وإرشاد الطالبين: ٤١٣.

(٢) إذ قالوا هو تفضّل، **انظر**: الإرشاد للجويني: ٣٨١، ولمع الأدلّة: ١٠٨، والأربعين في أصول الدين للغزالي: ٣٤، والأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٠٦، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ٦٢، وأبكار الأفكار: ٤/ ٣٥١، والمواقف في علم الكلام: ٣٧٨، وشرح المقاصد: ٥/ ١٢٥.

(٣) حكي عنه في كشف المراد: ٥٥٣، ومعارج الفهم: ٥٨٢، ومناهج اليقين: ٥٠٥، وإرشاد الطالبين: ٤١٣، واللوامع الإلهية: ٤٣٤. وعنه وعن الشيخ المفيد في كشف الفوائد: ٣٤٩، وهو ظاهر المفيد في أوائل المقالات: ١١١. واختاره ابن نوبخت في الياقوت في علم الكلام: ٦٣.

فهي إمّا أنْ تعود إلى العبد في العاجل، وهو باطل؛ لأنّ اشتغال العبد بالعبادة الشاقّة محض الضرر أو راجح الضرر، فتعيّن أنْ تعود إليه في الآجل، وهو نفس الثواب المستحَقّ بالطاعة التي يقبح بدونها الابتداء به.

الثاني: أنّ التكليف إلزام مشقّة، وإلزام المشقّة من غير عوض قبيح عقلاً، فالتكليف من غير عوض قبيح عقلاً. والمقدّمتان ضروريّتان.

وأمّا المنقول:

فقوله تعالى: ﴿**جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[١]، وأمثاله.

ثمّ الثواب إمّا أنْ يكون ممّا يجوز الابتداء بمثله[٢] أو لا يجوز، والأوّل باطل؛ وإلّا لكان توسّط التكليف لأجله عبثاً، وهو محال من الحكيم.

احتجّ الخصم بوجهين[٣]:

أحدهما: أنّ الإنعام يوجب على المنعَم عليه[٤] الشُكرَ والخدمة، ونِعَم الله تعالى على العبد لا تحصى كما قال تعالى: ﴿**وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا**﴾[٥]، فكانت موجبة لأداء شكره، وأداء الواجب لا يكون علّة لاستحقاق شيء آخر عليه تعالى.

---

(١) سورة السجدة: ١٧، وسورة الأحقاف: ١٤، وسورة الواقعة: ٢٤.

(٢) في (ص): «به».

(٣) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٠٦، ٢٠٧، ومعالم أصول الدين: ١٢٩. والوجه الأوّل في شرح المقاصد: ٥/ ١٢٧. وحكي عن البلخي في شرح الأصول الخمسة: ٦١٧ ـ ٦١٨، ومعارج الفهم: ٥٨٢ ـ ٥٨٣، وإرشاد الطالبين: ٤١٤ ـ ٤١٥.

(٤) قوله: «عليه» أثبتناه من (ص) ولم يرد في سائر النسخ.

(٥) سورة إبراهيم: ٣٤، وسورة النحل: ١٨.

الثاني: أنّا بيّنا أنّ صدور الفعل عن العبد يتوقّف على الداعي[١]، وأنّ مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل، وأنّ الجميع من فعل الله تعالى، وما كان من فعله لا يوجب عليه ثواباً.

وجواب الأوّل: لا نسلّم أنّ أداء الواجب[٢] لا يكون علّة لاستحقاق شيء آخر، لِما بيّنا أنّه لابدّ فيه من فائدة تعود إلى المكلَّف في الآجل، وهي الثواب.

وعن الثاني: أنّا بيّنا أنّ العبد مستقلّ بفعله، ففعله لا يكون فعلاً لله[٣] تعالى، فجاز أنْ يستحقّ به الثواب منه.

---

(١) في (م) و (ص): «القدرة والداعي»

(٢) في (ش) و (أ): «الواجبات».

(٣) في (ش) و (أ): «فعل الله». وقوله: «فعلاً» سقط من (ص).

البحث الثالث:

[في صاحب الكبيرة]

المكلّف العاصي إمّا أنْ يكون كافراً أو ليس[1]، أمّا الكافر فأكثر الأمّة على أنّه مخلّد في النار، وأمّا من ليس بكافر فإنْ كانت معصيته كبيرة فمن الأمّة من قطع بعدم عقابه وهم المرجئة الخالصة[2][3]، ومنهم من قطع بعقابه وهم المعتزلة

---

(١) في (ص) زيادة: «كافراً».

(٢) حكي عنهم وعن مقاتل بن سليمان في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٠٨، وشرح المقاصد: ٥/ ١٣٥.

(٣) المرجئة: سمّوا بذلك من الإرجاء وهو التأخير، إذ قالوا بتأخير العمل عن الإيمان فلا تضرّ مع الإيمان معصية ولا مع الكفر طاعة، ومرتكب الكبيرة مؤمن عندهم وهو لا يخلد في النار وإن لم يتب.

وقيل سمّوا بالمرجئة ـ وإن اعتقدوا بما يتقدّم ـ بسبب قولهم بتقديم الشيخين وتأخير الصهرين والمقاتلين لهما.

وتفرّق المرجئة على الفرق التالية: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة.

والمرجئة الخالصة هم الذين لم يخوضوا بقية المسائل ولم يتكلّموا إلا في الإرجاء بخلاف الفرق الثلاث الذين تكلّموا في مسائل أخرى ممّا جعلهم يعدّون على فرق أخرى.

ومن أهم فرق المرجئة الخالصة اليونسية والغسانية.

انظر: مقالات الإسلاميين: ١/ ١٩٧ ـ ٢١٥، والفرق بين الفرق: ٢٠٢ ـ ٢٠٧، والتبصير في الدين: ٩٧ ـ ٩٩، والملل والنحل: ١/ ١٣٩ ـ ١٤٦، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ٧٠ ـ ٧١، وبحوث في الملل والنحل: ٣/ ٩٩ ـ ١٥٠، وعلم الكلام ومدارسه: ١٤٣ ـ ١٥٢.

والخوارج[١]، ومنهم من لم يقطع بعقابه إمّا لأنّ معصيته لم يستحقّ بها العقاب وهو قول الأشعريّة[٢]، وإمّا لأنّه يستحقّ بها عقاباً إلّا أنّ الله تعالى يجوز أنْ يعفو عنه، وهذا هو المختار[٣].

حجّة من قطع بعدم عقاب صاحب الكبيرة: أنّ كلّ من يدخل النار يُخزى[٤] يوم القيامة، وكلّ من أُخزي فهو كافر[٥].

بيان الصغرى: قوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ**﴾[٦] وصيغة (مَنْ) تقتضي العموم.

بيان الكبرى: قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ**﴾[٧]، دلّت الآية على اختصاص الخزي بالكافرين، فكلّ مُخْزَى يومئذٍ كافر، فمن ليس بكافر لا يكون مُخزى، فلا يدخل النار.

---

(١) حكي عنهما في الذخيرة في علم الكلام: ٥٠٤، والأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٠٨، والشفاعة العظمى: ٦٠، والمواقف في علم الكلام: ٣٧٦، والنافع يوم الحشر: ١٢٢.

وانظر رأي المعتزلة في شرح الأصول الخمسة: ٦٤٩، والفائق في أصول الدين: ٤٧٢، ونسبه فيه لأصحابه والزيدية والخوارج.

(٢) **انظر**: شرح المقاصد: ٥/ ١٢٦. واختاره السيد المرتضى في شرح جمل العلم والعمل: ١٤٠، قال: «وهو مذهب المحقّقين من المرجئة»، وكذا ابن نوبخت إذ ذهب إلى أنّ العقل لا يدلّ على ثواب ولا عقاب، **انظر**: الياقوت في علم الكلام: ٦٣.

(٣) **انظر**: الذخيرة في علم الكلام: ٥٠٤، والنافع يوم الحشر: ١٢٢.

(٤) في (ش) و(أ): «مخزي».

(٥) **انظر** أدلتهم في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٠٨ ـ ٢١١، والشفاعة العظمى: ٨٠ ـ ٨٢.

(٦) سورة آل عمران: ١٩٢.

(٧) سورة النحل: ٢٧.

وأمّا حجّة المعتزلة على القطع بالعقاب فالقرآن والخبر[١]، أمّا القرآن فآيات:

إحداها: قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا**﴾[٢]، ومعلومٌ أنّ من ترك شيئاً من الواجبات وارتكب شيئاً من المنهيّات فقد تعدّى حدود الله، فوجب أنْ يدخل النار.

الثانية: قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**﴾[٣].

الثالثة: قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى**﴾[٤]. وأمثال هذه الآيات كثيرة.

وأمّا الأخبار فكثيرة:

أحدها: قوله ﷺ: «من كان ذا لسانين وذا وجهين كان في النار»[٥].

الثاني: قوله ﷺ: «من غصب شبراً من أرض طوّقه الله يوم القيامة من سبع أرَضين»[٦].

---

(١) حكيت عن البصريين في شرح جمل العلم والعمل: ١٥٢. وحكيت مفصّلة في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢١٢ ـ ٢١٨، والشفاعة العظمى: ٦١ ـ ٧٧. **وانظر** أيضاً: شرح المقاصد: ٥/ ١٣٧ ـ ١٤٠.

(٢) سورة النساء: ١٤.

(٣) سورة الزلزلة: ٨.

(٤) سورة طه: ٧٤.

(٥) ورد بلفظ: «من كان ذا لسانين في الدنيا جعل له الله لسانين من نار يوم القيامة» في المعجم الكبير: ٢/ ١٧٠، والاستذكار: ٨/ ٥٨٢، وفتح الباري: ١١/ ٢٨٨. وبلفظ يقاربه في مصادر أخرى.

(٦) ورد بألفاظ قريبة في صحيح مسلم: ٥/ ٥٨، ومصادر أخرى.

الثالث: قوله ﷺ: «من شرب الخمر في الدنيا ولم يتب[١] لم يشربها في الآخرة»[٢].

ولا شكّ أنّ هذه العمومات متناولة للكفّار ولمن عصى من أهل القبلة.

والجواب الإجماليّ عن هذه العمومات: أنّه إنّما يمكن التمسّك بها عند عدم المخصِّص، لكنْ لا نسلّم أنّه لا مخصّص، أقصى ما في الباب أنّه لا مخصّص في وجدانكم، لكنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود.

سلّمناه، لكنّها معارَضة بالآيات والأخبار[٣] الواردة في الوعد، كقوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ**﴾[٤]، وقوله: ﴿**إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا**﴾[٥]، وقوله: ﴿**وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ**﴾[٦]، كما سيأتي تقريره.

ثمّ إنّ الترجيح في جانب الوعد لوجوه:

أحدها: أنّ آيات الوعد أكثر، والكثرة مستلزمة للرجحان.

الثاني: أنّ صَرْف التأويل إلى جانب الوعيد[٧] أحسن من صرفه إلى جانب الوعد؛ لأنّ إهمال الوعيد كرم، وإهمال الوعد لؤم.

---

(١) في (ح) و(ص): «ينته»، وفي (ش) و(أ): «ينتبه»، وما أثبتناه من (م) وهو الموافق للمصدر.

(٢) الدر المنثور: ٢/ ٣٢٢، وكنز العمال: ٥/ ٣٦١. وبفارق طفيف في مصادر أخرى.

(٣) قوله: «والأخبار» لم يرد في (م).

(٤) سورة الزلزلة: ٧.

(٥) سورة الزمر: ٥٣.

(٦) سورة الرعد: ٦.

(٧) قوله: «إلى جانب الوعيد» سقط من (م).

الثالث: أنّ العاصي أتى بأتمّ الطاعات وأكبرها وهو الإيمان، ولم يأتِ بما هو أكبر المعاصي وهو الكفر، فوجب أنْ يرْجح جانبُ وعده على[1] جانب وعيده.

وبيان ذلك: أنّ المالك إذا أتى عبدُه بأعظم طاعاته، وارتكب بعض معاصيه التي دون الغاية، فلو رجّح تلك المعصية الحقيرة على تلك الطاعة العظيمة لعُدّ لئيماً مؤذياً بعيداً عن الكرم، وذلك على أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين محال، فعلمنا أنّ الرجحان في جانب الوعد. وبالله التوفيق.

---

(١) قوله: «على» سقط من (م).

البحث الرابع:

في دلائل العفو

وهي من وجوه[١]:

أحدها: قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ**﴾[٢]، وقوله: ﴿**وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ**﴾[٣]، فنقول: هذا العفو إمّا أنْ يكون عبارة عن إسقاط العقاب عمّن يحسن عقابه، أو عمّن لا يحسن عقابه[٤]. والقسم الثاني باطل؛ لأنّ عقاب من يقبح عقابه قبيح، ومن ترك مثل هذا القبيح لا يقال إنّه عفا، وأمّا إذا كان له أنْ يعذّبه فتَرَكَ تعذيبه يقال إنّه عفا، فتعيّن الأوّل.

الثاني: أنّه لو كان العفو عبارة عن إسقاط العقاب عن التائب لكان قوله تعالى: ﴿**يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ**﴾ تكراراً من غير فائدة، فعلمنا أنّ العفو عبارة عن إسقاط العقاب عمّن يحسن عقابه.

الثالث: قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ**

---

(١) **انظر**: كشف المراد: ٥٦٤، ومناهج اليقين: ٥٢٠ ـ ٥٢١، وإرشاد الطالبين: ٤٢٩، واللوامع الإلهية: ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(٢) سورة الشورى: ٢٥.

(٣) سورة المائدة: ١٥، وسورة الشورى: ٣٠.

(٤) قوله: «عقابه» لم يرد في (ح) و(م) و(ص).

﴿يَشَاءُ﴾[١]. وجه الدليل: أنّ قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ يفيد القطع بأنّه تعالى يغفر كلّ ما سوى الشرك، ويندرج في ذلك الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبلها. ثمّ قوله بعد ذلك: ﴿لِمَنْ يَشَاءُ﴾ يدلّ على أنّه يغفر كلّ[٢] ذلك، لكنْ لا للكلّ، بل للبعض، فكان غفران الكبيرة والصغيرة منه صادقاً.

الرابع: قوله تعالى: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾[٣].

فإنْ قلتَ: لِمَ لا يجوز أنْ يكون المراد أنّه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة؟ وهذا أَولى؛ لأنّ حملها عليه يقتضي بقاء الآية على ظاهرها، وعلى ما ذكرتم يلزم أنْ يكون الكفر مغفوراً قبل التوبة، وأنتم لا تقولون به.

قلتُ: ما ذكرتَه يستلزم الإضمار، وما ذكرناه وإن استلزم التخصيص بالكفر، لكنّ التخصيص خير من الإضمار على ما عُلم في أصول الفقه[٤].

الخامس: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾[٥]، وكلمة (على) تفيد الحال، أي: ذو مغفرة لهم حالَ كونهم ظالمين.

السادس: أنّا سنقيم الدلالة ـ إنْ شاء الله تعالى ـ على تأثير شفاعة محمّد ﷺ في إسقاط العقاب عن عصاة أمّته.

---

(١) سورة النساء: ٤٨، ١١٦.

(٢) قوله: «كل» سقط من (أ).

(٣) سورة الزمر: ٥٣.

(٤) **انظر**: المحصول في أصول الفقه: ١/ ٣٦٠.

(٥) سورة الرعد: ٦.

البحث الخامس:

[في اجتماع الثواب والعقاب]

اتّفقت المعتزلة على أنّه لا يجوز أنْ[١] يجتمع للمكلّف استحقاق الثواب والعقاب معاً[٢]، ثمّ اختلفوا فيه إذا فعل طاعة ومعصية.

فذهب أبو علي الجبّائيّ إلى القول بالإحباط والتكفير، ومعناه أنّ الطاعة إذا تعقّبت المعصية ـ سواء كانت أزيد أو أنقص ـ كُفّرت بها[٣]، وإنْ كان المتعقّب هو المعصية[٤] أحبطت الطاعة[٥].

وذهب أبو هاشم إلى القول بالموازنة، ومعناها[٦] أنّ المكلّف إذا فعل طاعة ومعصية فأيّهما كانت أكثر أسقطت الأخرى[٧].

---

(١) قوله: «يجوز أن» لم يرد في (ص).

(٢) **انظر**: رسائل العدل والتوحيد (المختصر في أصول الدين): ١/ ٢٦٠، وشرح الأصول الخمسة: ٦٢٥. وحكي عنهم في المسلك في أصول الدين: ١١٩، ومناهج اليقين: ٥١٢، وإرشاد الطالبين: ٤٢١، واللوامع الإلهية: ٤٣٦.

(٣) في (م): «كفّرتها».

(٤) من قوله: «سواء كانت..» إلى هنا سقط من (ص).

(٥) حكي هذا المعنى في كشف المراد: ٥٦٠، واللوامع الإلهية: ٤٣٦.

لكنّ الصحيح من معنى الإحباط والتكفير عند أبي علي ما سنذكره عند تعليقنا على الموازنة.

(٦) في (ح) و (م) و (ص): «ومعناه».

(٧) هذا المعنى الذي بيّنه المصنّف وآخرون هو معنى الإحباط والتكفير عند مشايخ المعتزلة، وهو

وعندنا أنّه يجوز أن[(١)] يجتمع له المستحَقّان الثواب والعقاب معاً[(٢)].

لنا وجهان[(٣)]:

أحدهما: أنّ بقاء العلّة التامّة يستلزم بقاء المعلول، وقد كان الإيمان قبل المعصية علّةً تامّة لاستحقاق الثواب، وهو بعينه باقٍ بعدها [(٤)]، فوجب بقاء معلوله بعدها. وهذه الحجّة مبنيّة على أنّ الإيمان عبارة عن التصديق القلبيّ، وسنبيّن ذلك.

← الذي يقول به الجبائيان كلاهما، لا معنى الموازنة، فإنْ كانت المعصية أكثر أحبطت الطاعة وإنْ كانت الطاعة أكثر كفّرت عن المعصية، فالمدار على الأكثر منهما لا المتقدّم وإنْ كان أقلّ، ولا خلاف بين الجبائيين في هذا.

ولكنّهما اختلفا في أنّ الأقلّ هل يُنقص الأكثرَ بمقداره أو لا؟ فأثبته أبو هاشم ونفاه أبو علي، فلو كان على المكلّف عشر سيّئات وله خمس حسنات أحبطت السيّئاتُ الحسنات وعوقب على السيّئات العشر كلّها على رأي أبي علي، وعلى خمس سيّئات على رأي أبي هاشم، إذ تنقص خمس سيّئات منه بمقدار الحسنات الخمس، وهو معنى الموازنة عنده.

انظر: شرح الأصول الخمسة: ٦٢٤، ٦٢٥ ـ ٦٢٦، ٦٢٨ ـ ٦٢٩، **وانظر** أيضاً: الفائق في أصول الدين: ٤٢٤.

وهو المحكي عنهما في أبكار الأفكار: ٤/ ٣٨٣، وشرح المقاصد: ٥/ ١٤٣ ـ ١٤٤.

هذا وقد وهم العلامة ﵀ في كتابه مناهج اليقين: ٥١٢ ـ ٥١٣، وكذا المقداد في إرشاد الطالبين: ٤٢١ في فرض التساوي بين الثواب والعقاب عند بيان رأي الجبائيين؛ فإنهما جميعاً يمنعان التساوي، والخلاف بينهما في أنّه معلوم عقلاً وسمعاً أم سمعاً فقط، فاختار أبو علي الأوّل وأبو هاشم الثاني.

انظر: شرح الأصول الخمسة: ٦٢٣.

(١) قوله: «يجوز أن» لم يرد في (ص).

(٢) **انظر**: شرح جمل العلم والعمل: ١٤٧، ١٤٩، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٩٣، والمسلك في أصول الدين: ١١٩، ومناهج اليقين: ٥١٢، وإرشاد الطالبين: ٤٢١، واللوامع الإلهية: ٤٣٦.

(٣) الثاني في المسلك في أصول الدين: ١١٩، وإرشاد الطالبين: ٤٢٢.

(٤) قوله: «بعدها» سقط من (ص).

وبهذه الحجّة يظهر بطلان القول بالموازنة والقول بالإحباط.

الثاني: أنّ استحقاق الثواب واستحقاق العقاب إمّا أنْ يتنافيا أو لا، والأوّل باطل؛ لأنّ تنافيهما إمّا لذاتيهما، وهو باطل؛ لأنّ ماهيّة الاستحقاق ماهيّة واحدة. أو باللوازم، وهو أيضاً باطل؛ لأنّ الماهيّة الواحدة لا تختلف لوازمها. أو بالعوارض، لكنّ العارض لّما جاز زواله جاز زوال ما به تنافي الاستحقاقين، فجاز اجتماعهما، فوجب أنْ يصِلا إلى المكلّف العاصي بمقتضى قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**﴾[1].

---

(١) سورة الزلزلة: ٧ـ٨.

البحث السادس:

[في انقطاع عقاب العاصي]

عندنا أنّ العاصي من أهل الإيمان لا يخلو من ثلاثة أحوال: إمّا أنْ يعفو الله تعالى عنه ابتداءً، أو بالشفاعة، أو يعذّبه منقطعاً.

لنا في انقطاع عقابه: إنّه لمّا ثبت جواز اجتماع استحقاقي الثواب والعقاب، فبتقدير حصولهما فإنْ عُفي عنه فلا عقاب عليه، وإنْ لم يُعْفَ وجب وصول الاستحقاقين إليه، فإمّا أنْ يثاب أوّلاً في الجنّة ثمّ ينقل إلى عذاب النار، وهو باطل؛ لإجماعنا على دوام الثواب، ولقوله تعالى: ﴿**أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا**﴾[1]. أو يعاقب أوّلاً ثمّ ينقل إلى الجنّة وينقطع عقابه، وهو المطلوب[2].

احتجّ الخصم[3] بالمعقول والمنقول، أمّا المعقول:

فهو أنّه لمّا كان الفاسق يستحقّ بفسقه[4] العقاب وجب أنْ يكون ذلك الاستحقاق مُزيلاً لاستحقاق الثواب؛ وذلك[5] لأنّ العقاب مضرّة خالصة دائمة،

---

(١) سورة الرعد: ٣٥.

(٢) **انظر**: كشف المراد: ٥٦٢، ومناهج اليقين: ٥١٥، واللوامع الإلهية: ٤٤٣.

(٣) هم المعتزلة القائلون بدوام عقاب الفاسق وأنّه خالد في النار، **انظر**: شرح الأصول الخمسة: ٦٦٦. وكذا الخوارج على ما حكي عنهم في مقالات الإسلاميين: ١/ ١٤٨.

(٤) في (ش) و (أ): «نفسه».

(٥) قوله: «وذلك» لم يرد في (ش) و (أ).

والثواب منفعة خالصة دائمة[١]، والجمع بينهما محال، فكان الجمع بين استحقاقيهما محالاً، فوجب أنْ ينفي استحقاق العقاب ما سبق من استحقاق الثواب[٢].

وأمّا المنقول:

فهو أنّهم استدلّوا بالآيات الدالّة على تخليد الفاسق كقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا**﴾[٣]، وأمثاله، ثمّ قالوا: الخلود هو الدوام؛ لقوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ**﴾[٤]، فلو كان الخلود هو المكث الطويل وقد سَبق قبله مَنْ عُمِّر زماناً طويلاً لَما كان هذا النفي صادقاً[٥].

وجواب الأوّل: لا نسلّم أنّ[٦] العقابَ خالصُ المضرّة دائمُها.

فإنْ قلتَ: إنّ الموجب له وللمدح والذمّ واحد، وهما دائمان، فكان هو أيضاً دائماً؛ لمشاركته لهما في المقتضي وهو الفعل[٧].

قلتُ: لا نسلّم أنّ الفعل موجبٌ للمدح والذمّ دائماً، ولذلك فإنّ العبد إذا أتى بجرْمٍ واحد فأخذ مولاه يلومه دائماً نسبه جميع العقلاء إلى السفه والجنون.

سلّمناه، لكنْ لا نسلّم استلزام دوام أحد[٨] المعلولين دوام الآخر.

---

(١) قوله: «والثواب منفعة خالصة دائمة» سقط من (أ).

(٢) من قوله: «فوجب أن ينفي..» إلى هنا سقط من (ص).

(٣) سورة النساء: ٩٣.

(٤) سورة الأنبياء: ٣٤.

(٥) حُكيت هاتان الحجّتان عن المعتزلة في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٤٠ ـ ٢٤١، وعنهم وعن الخوارج في المواقف في علم الكلام: ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

(٦) قوله: «أن» سقط من (ش) و (أ).

(٧) قوله: «وهو الفعل» سقط من (ص).

(٨) قوله: «أحد» سقط من (ش) و (أ).

وعن الثاني: أنّ الخلود كما يصدق على المكث الدائم كذلك يصدق على المكث الطويل المنقطع، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فوجب جعلُه حقيقةً في القدر المشترك، وهو مطلق المكث الطويل؛ لأنّه أعمّ من الدائم والمنقطع.

وإذا كان كذلك فنقول: إنّه إنْ دلّ في الآية المذكورة على الدوام[1] بقرينةٍ فلا نسلّم أنّه يدلّ في آيات وعيد الفسّاق على الدوام.

---

(١) قوله: «على الدوام» سقط من (ص).

البحث السابع:

[في الشفاعة]

اتّفقت الأمّة على أنّ شفاعة الرسول ﷺ حقّ، لكنّ المعتزلة قالوا: إنّما تؤثّر في زيادة النعيم لأهل الجنّة[١]. والأشعريّة قالوا بذلك، لكنْ من جملة تأثيرها إسقاطُ العقاب عن العصاة[٢]، وهو المختار[٣].

لنا: القرآن والخبر، أمّا القرآن:

---

(١) أي أنّ الشفاعة للمطيعين دون العاصين، **انظر** مؤدّاه في شرح الأصول الخمسة: ٦٨٧ وما بعدها، والفائق في أصول الدين: ٤٦٨. وحكي عنهم وعن الخوارج والزيدية في شرح جمل العلم والعمل: ١٥٦.

(٢) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٤٥، وشرح المقاصد: ٥/ ١٥٨.
ويظهر من غير هذين المصدرين أنّ الأشعرية يقولون إنّ تأثيرها هو إسقاط العقاب عن مستحقّيه ليس غير، **انظر**: الإبانة للأشعري: ٢٤١، ومقالات الإسلاميين: ١/ ١٤٨، والشفاعة العظمى: ٣٩، وشرح المواقف: ٨/ ٣١٢.

(٣) ظاهر كلام المصنّف أنّ الشفاعة تعمّ المطيعين والعاصين بزيادة النعيم لأولئك وإسقاط العقاب عن هؤلاء، وإلى هذا ذهب النصير الطوسي في التجريد (كشف المراد: ٥٦٦) والمقداد السيوري في إرشاد الطالبين: ٤٣٠.
إلّا أنّ جملة من أساطين الإمامية صرّحوا باختصاصها بالعاصين بإسقاط العقاب عنهم، **انظر**: رسائل المرتضى (جوابات المسائل الطبرية): ١/ ١٥٠ ـ ١٥١، وشرح جمل العلم والعمل: ١٥٧، والاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٢٠٦، والرسائل العشر (المسائل الحائريات): ٣٢٤، والتعليق في علم الكلام: ١٥٥، والمسلك في أصول الدين: ١٢٦، ومناهج اليقين: ٥٢٨.

فقوله تعالى: ﴿**وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْـمُؤْمِنَاتِ**﴾[(١)]، والفاسق من هذه الأمّة مؤمن بإيمانه ـ على ما سيأتي ـ فوجب أنْ يدخل فيمن يستغفر له الرسول ﷺ.

ثمّ هذا الأمر إمّا أنْ يكون واجباً أو ندباً، وعلى التقديرين فالرسول ﷺ يفعله، وطلبُه ﷺ المغفرةَ من الله لمؤمني أمّته لا يُردّ؛ لقوله تعالى: ﴿**وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى**﴾[(٢)]، فوجب أنْ تتحقّق شفاعته في حقّ فاسقي أمّته، وبها يسقط العقاب في حقّهم.

وأمّا الخبر:

فقوله ﷺ: «أعددت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[(٣)].

---

(١) سورة محمد: ١٩.

(٢) سورة الضحى: ٥.

(٣) أمالي الصدوق: ٥٦، وتوحيد الصدوق: ٤٠٧، ومشكاة الأنوار: ٥٦٥. وفي جميعها: «إنما شفاعتي..» فهو مؤيّد للقائلين باختصاص الشفاعة بالعاصين. نعم أورده بهذا اللفظ السيد المرتضى في رسائله (جوابات المسائل الطبرية): ١/ ١٥١، والشيخ الطوسي في الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٢٠٨، والرسائل العشر (المسائل الحائريات): ٣٢٤.

البحث الثامن:

[في أنّ الجنّة والنار مخلوقتان]

الجنّة والنار مخلوقتان، أمّا الجنّة؛ فلقوله تعالى: ﴿**أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ**﴾[١]، وكلّ مُعَدّ[٢] موجود، فالجنّة موجودة. وأمّا النار؛ فلقوله تعالى في صفتها: ﴿**أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ**﴾[٣].

احتجّ من منع من ذلك[٤] بأنّها لو كانت موجودة لوجب أنْ لا ينقطع نعيمها، لكنّه ينقطع، فليست موجودة.

أمّا الملازمة؛ فلقوله تعالى: ﴿**أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا**﴾[٥]. وأمّا بطلان اللازم؛

---

(١) سورة آل عمران: ١٣٣.

(٢) في (ش) و (أ) و (ص): «معدود».

(٣) سورة البقرة: ٢٤، وسورة آل عمران: ١٣١.

(٤) حكي المنع عن طائفة من المعتزلة كعبّاد الصيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار، **انظر**: أبكار الأفكار: ٤/ ٣٢٧، وشرح المواقف: ٨/ ٣٠١.
وقد بالغ في المنع هشام بن عمرو الفوطي حتى قال بتكفير من يقول بخلقهما، **انظر**: الفرق بين الفرق: ١٦٤، والتبصير في الدين: ٧٦.
وحكي أيضاً عن طائفة من الخوارج والزيدية في أوائل المقالات: ١٢٤، والفصل في الملل والأهواء والنحل: ٤/ ١٤١.
واختاره من الإمامية الشريف الرضي في حقائق التأويل: ٢٤٥.

(٥) سورة الرعد: ٣٥.

فلقوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾[١] [٢].

الجواب: منعُ الملازمة، وحملُ دوام أكلها وظلّها على دوامهما[٣] بعد وجودها ودخول المكلّفين فيها[٤]. وبالله التوفيق.

---

(١) سورة القصص: ٨٨.

(٢) حكيت هذه الحجة عن أبي هاشم في كشف المراد: ٥٧٦ ـ ٥٧٧، ومناهج اليقين: ٤٩٥ ـ ٤٩٦، والمواقف في علم الكلام: ٣٧٥، واللوامع الإلهية: ٤٢٤.

وبها احتجّ الشريف الرضي في حقائق التأويل: ٢٤٦.

(٣) ما أثبتناه من (ح)، وفي سائر النسخ: «دوامها».

(٤) ما أثبتناه من (ح)، وفي (ش) و (أ) و (ص): «لها»، وفي (م): «بها».

البحث التاسع:

في حقيقة التوبة

التوبة مركّبة من ثلاثة أمور:

أحدها: الندم على الماضي[1] من قول أو فعل.

والثاني: الترك في الحال.

والثالث: العزم على الترك في الاستقبال.

والباعث عليها هو اعتقاد كون فعل المعصية مستلزماً للضرر العظيم في الآخرة، ثمّ تحصل عن ذلك الاعتقاد نُفرة عنها تستلزم تلك الأمور الثلاثة.

---

(١) في (ص): «المعاصي».

البحث العاشر:

[في وجوب التوبة]

التوبة واجبة على العبد لقوله تعالى[1] : ﴿تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾[2]، وهي مقبولة قطعاً لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾[3].

ويسقط العقاب بها عندنا تفضّلاً من الله تعالى[4]، وأوجبت المعتزلة[5] والفلاسفة[6] قبولها وسقوط العقاب بها عقلاً.

أمّا المعتزلة فقالوا: لو لم يجب سقوط العقاب بها لَمَا حسن تكليف العاصي، واللازم باطل، فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: أنّها لو لم تُسقط عقابَ العاصي لم يبْقَ له طريق إلى الخروج من

---

(١) قال العلامة في مناهج اليقين: ٥٢٥: «أمّا عن الكبائر فلأنها دافعة للضرر الذي هو العقاب فتكون واجبة، وأما مطلقاً فبالسمع كقوله تعالى.. الآية..».

(٢) سورة التحريم: ٨.

(٣) سورة الشورى: ٢٥.

(٤) **انظر**: أوائل المقالات: ٤٨، وشرح جمل العلم والعمل: ١٤٨، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ٢٠٤، والتعليق في علم الكلام: ١٥٠، والمسلك في أصول الدين: ١٢٤، وأنوار الملكوت: ١٧٧، وإرشاد الطالبين: ٤٣٥، واللوامع الإلهية: ٤٤٧.

(٥) **انظر**: شرح الأصول الخمسة: ٧٩٠ وفيه أنّه رأي غير البغداديين منهم أما البغداديون فقالوا إنّه تفضّل، والمغني في أبواب التوحيد والعدل (التوبة): ٣٣٧.

(٦) حكي عنهم في مناهج اليقين: ٥٢٦ ـ ٥٢٧.

العقاب المستحَقّ دائماً، فلم يكن له طريق إلى حصول الثواب؛ لاستحالة اجتماع استحقاقيهما على ما سبق.

وأمّا بطلان اللازم؛ فبالضرورة من دين محمّد ﷺ [١].

الجواب: منع الملازمة، فإنّا بيّنا أنّ له طريقاً آخر هو العفو.

وأمّا الفلاسفة فقالوا: المعصية إنّما تستلزم العذاب من حيث إنّ حبّ الدنيا وقِنْياتها إذا [٢] بقي في جوهر النفس بعد المفارقة للبدن ولم يتمكّن من الوصول إلى محبوبها، فحينئذٍ يعظم بلاؤها، فإذا اطّلعت في بدنها على قبح هذه الأمور الفانية، وحصل لها الاعتقاد الجازم بذلك زالت تلك المحبّة، فبعد المفارقة لا يكون هناك عذاب بسببها [٣] [٤].

---

(١) حكيت هذه الحجة في كشف المراد: ٥٧٣، ومعارج الفهم: ٥٨٨، ومناهج اليقين: ٥٢٥ ـ ٢٥٦.

(٢) في (ش) و (أ): «إنما».

(٣) في (ص): «يصيبها» بدل «بسببها».

(٤) حكيت هذه الحجة في معالم أصول الدين: ١٣٧، ومناهج اليقين: ٥٢٦ ـ ٥٢٧.

البحث الحادي عشر:

[في التوبة عن بعض المعاصي]

أكثر الأمّة على أنّ التوبة تصحّ عن بعض المعاصي دون البعض، خلافاً لأبي هاشم[(١)].

حجّتهم: أنّ اليهوديّ إذا غصب حبّة ثمّ تاب عن اليهوديّة مع إصراره على غصب تلك الحبّة تقبل توبته. والعلم به ضروريّ من الدين.

حجّة أبي هاشم: أنّ التوبة عن القبيح إنْ كانت لا من حيث هو قبيح فليست بتوبة؛ لأنّا بيّنا أنّ سبب التوبة عن القبيح هو العلم بقبحه، وما لم يتحقّق السبب لا يتحقّق المسبَّب. وإنْ كانت عن القبيح لِما هو قبيح فالتوبة عن قبيح دون قبيح تكشف عن كون التائب تائباً عن القبيح لا لكونه قبيحاً، وقد قلنا إنّ ذلك يمنع من كونها توبة[(٢)].

والجواب: أنّ القبيح مَقول[(٣)] بحسب الأشدّ والأضعف، فلِمَ لا يجوز أنْ يتوب الإنسان عن فعل القبيح لكونه ذلك القبيح؟ ولا يلزم من ذلك وجوب توبته عن كلّ قبيح. وبالله التوفيق.

---

(١) حكي عنه في أوائل المقالات: ٨٦، وشرح الأصول الخمسة: ٧٩٤ قال: «وهو الصحيح من المذهب»، ومعالم أصول الدين: ١٣٧، وأنوار الملكوت: ١٧٨، وكشف المراد: ٥٦٧، ومعارج الفهم: ٥٨٦، ومناهج اليقين: ٥٢٤، وشرح المقاصد: ٥/ ١٦٩.

(٢) حكيت في معارج الفهم: ٥٨٦، وإرشاد الطالبين: ٤٣٤.

(٣) في (ش) و (أ): «مقبول».

الركن الرابع

في الأسماء والأحكام[1]

وفيه بحثان:

البحث الأوّل:

[في] الإيمان

إمّا أنْ يكون الإيمان من أعمال القلوب، أو من أعمال الجوارح، أو من أعمالهما.

والأوّل: هو التصديق القلبيّ[2].

---

(١) قال التفتازاني في شرح المقاصد (المتن): ٥/ ١٧٥:
«هذه الترجمة شائعة في كلام المتقدّمين، ويعنون بالأسماء أسامي المكلّفين في المدح مثل: المؤمن والمسلم والمتقي والصالح، وفي الذمّ مثل: الكافر والفاسق والمنافق. وبالأحكام ما لكلّ منها في الآخرة من الثواب والعقاب وكيفيتهما».

(٢) اختاره من الإمامية السيد المرتضى في الذخيرة في علم الكلام: ٥٣٦، والشيخ الطوسي في الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ٢٢٧، وهو المحكي عن ابن نوبخت في إرشاد الطالبين: ٤٤٢ واختاره المقداد فيه وفي اللوامع الإلهية: ٤٤٠.
وهو مختار المصنّف كما سيأتي بعد أسطر.
وذهب إليه أيضاً أئمة الأشعرية، **انظر**: أبكار الأفكار: ٥/ ٧، والمواقف في علم الكلام: ٣٨٤.

وأمّا الثاني؛ فإمّا أنْ يكون عبارة عن التلفّظ بالشهادتين وهو منقول عن الكرّاميّة[١]، أو عن جميع أفعال الجوارح من الطاعات[٢] وهو قول قدماء المعتزلة والقاضي عبد الجبّار[٣][٤]، أو عن جميع الطاعات من الأفعال والتروك[٥] وهو قول أبي عليّ وأبي هاشم[٦].

وأمّا الثالث؛ فهو قول أكثر السلف، فإنّهم قالوا: الإيمان تصديق بالجنان

---

(١) **انظر**: أبكار الأفكار: ٥/ ٨، وطوالع الأنوار: ٢٣٣، ومناهج اليقين: ٥٣٣، والمواقف في علم الكلام: ٣٨٤.

(٢) أي: من الفرائض والنوافل.

(٣) هو القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار أبو الحسن الهمذاني الأسدآباذي الشافعي، المعروف بقاضي القضاة، متكلّم فقيه ومن أبرز شيوخ المعتزلة ومصنّفيهم، تتلمذ أوّلاً على أبي إسحاق بن عيّاش ثمّ رحل إلى بغداد ولازم أبا عبد الله البصري، استدعاه الصاحب بن عبّاد من بغداد بعد سنة ٣٦٠هـ وولّاه قضاء الري وبقي فيها مواظباً على التدريس، عليه ردّ الشريف المرتضى بكتابه (الشافي في الإمامة)، عمّر طويلاً وتوفي سنة ٤١٥هـ، من مصنّفاته (شرح الأصول الخمسة) و(المغني في أبواب التوحيد والعدل) و(المحيط بالتكليف) و(تنزيه القرآن عن المطاعن) و(الأمالي) و(تثبيت دلائل النبوة) و(متشابه القرآن).

انظر: تأريخ بغداد: ١١/ ١١٤ ـ ١١٦، وسير أعلام النبلاء: ١٧/ ٢٤٤ ـ ٢٤٥، والوافي بالوفيات: ١٨/ ٢٠ ـ ٢٢، وطبقات الشافعية الكبرى: ٥/ ٩٧، وطبقات المعتزلة: ١١٢ ـ ١١٣، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ١/ ١٧٦ ـ ١٧٧، ولسان الميزان: ٣/ ٣٨٦ ـ ٣٨٧، والأعلام: ٣/ ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٤) **انظر**: شرح الأصول الخمسة: ٧٠٧، وحكاه فيه عن أبي الهذيل. وحكي عن واصل بن عطاء وأبي الهذيل العلاف في الذخيرة في علم الكلام: ٥٣٧، والشفاعة العظمى: ٢٥.

(٥) ولكن من الفرائض دون النوافل.

(٦) حكي عنهما في شرح الأصول الخمسة: ٧٠٧، والذخيرة في علم الكلام: ٥٣٧، والشفاعة العظمى: ٢٥، ومناهج اليقين: ٥٣٣، والمواقف في علم الكلام: ٣٨٥.

وإقرار باللسان وعمل بالأركان[١].

والمختار أنّ الإيمان عبارة عن التصديق القلبيّ بالله تعالى وبما جاء به رسوله من قول أو فعل، والقول[٢] اللسانيّ سبب ظهوره، وسائر الطاعات ثمرات مؤكّدة له.

لنا: إنّ الإيمان حقيقة في التصديق القلبيّ، فوجب أنْ لا يكون حقيقة في غيره دفعاً للاشتراك.

أمّا الأوّل؛ فلقوله تعالى: ﴿**كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ**﴾[٣]، وقوله: ﴿**وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ**﴾[٤]، وأمثاله. والمكتوب في القلب والداخل فيه لا يجوز أنْ يكون هو القول اللسانيّ، ولا شيئاً من أعمال سائر الجوارح.

وأمّا الثاني؛ فلِما ثبت في أصول الفقه أنّ الاشتراك خلاف الأصل[٥].

وقد تبيّن أيضاً أنّ شيئاً من أعمال الجوارح لا يجوز أنْ يكون جزءاً من الإيمان؛ لوجوب اجتماع الجزء والكلّ في محلّ واحد، وامتناع كون القلب محلًّا لشيء من أعمال سائر الجوارح.

---

(١) **انظر**: المحصّل: ٥٦٧، وقواعد العقائد للطوسي: ٤٦٦، والمواقف في علم الكلام: ٣٨٥، وإرشاد الطالبين: ٤٤٠ قال: «وهو مذهب شيخنا المفيد». وحكي عن مالك والشافعي وأحمد والأوزاعي وإسحاق بن راهويه وسائر أهل الحديث وأهل المدينة وأهل الظاهر وجماعة من المتكلّمين في شرح العقيدة الطحاوية: ٢/ ٤٥٩.

(٢) في (م): «والفعل».

(٣) سورة المجادلة: ٢٢.

(٤) سورة الحجرات: ١٤.

(٥) **انظر**: المحصول في أصول الفقه: ١/ ٢٧٥، ومبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٦٩.

البحث الثاني:

[في الفسق]

الكفر[١]: هو إنكار صدق الرسول ﷺ، أو إنكار شيء ممّا عُلم مجيئه به بالضرورة[٢].

والنفاق: هو إظهار الإيمان والإسلام[٣] وإسرار الكفر.

وأمّا الفسق؛ فهو الخروج عن طاعة الله ورسوله في بعض الأوامر والنواهي الشرعيّة التي يجب امتثالها، مع اعتقاد ذلك الوجوب.

وهو عند المعتزلة منزلة بين الكفر وبين الإيمان، ولا يصدق عندهم على الفاسق أنّه مؤمن ولا كافر[٤].

---

(١) في (ص): «في الكفر» دون سائر النسخ، ويكون حينئذٍ عنواناً لهذا البحث، ولكن ما فعلناه من موافقة سائر النسخ ثمّ جعل البحث في الفسق أولى؛ إذ الغاية من هذا البحث الكلام في الفسق والخلاف فيه.

(٢) في (م): «علم بالضرورة مجيئه به».

(٣) قوله: «والإسلام» لم يرد في (م).

(٤) **انظر**: رسائل العدل والتوحيد (المختصر في أصول الدين): ١/ ٢٧٣، وشرح الأصول الخمسة: ٦٩٧، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ٣٥٠، والفائق في أصول الدين: ٥٢٨.
وهو مشهور محكي عنهم في أغلب الكتب الكلامية، وقد جعل المعتزلة (المنزلة بين المنزلتين) أحد الأصول الاعتقادية الخمسة التي يقوم عليها الاعتزال.

وعند الحسن البصريّ[١] أنّه منافق[٢].

وعند جماعة من الزيديّة[٣] والخوارج[٤] أنّه كافر.

وعندنا أنّه مؤمن بإيمانه، فاسق بفسقه[٥].

لنا: إنّ الفاسق من أهل الصلاة مصدِّق بالله ورسوله ودينه، فكان مؤمناً.

وأمّا المعتزلة فلمّا أدخلوا سائر الطاعات في مسمّى الإيمان لزم على أصولهم أنْ يخرج الفاسق عن الإيمان؛ لتركه بعضها. وأمّا أنّه لا يدخل في الكفر؛ فلأنّه تُقام

---

(١) هو أبو سعيد الحسن بن يسار البصري، تابعي مشهور، مولى لبعض الأنصار، كان أبوه من سبى ميسان، ولد في المدينة عام ٢١هـ، وسكن البصرة، وعمل كاتباً عند الربيع بن زياد والي خراسان في عهد معاوية، كان فصيحاً له كلمات مأثورة، وبينه وبين ابن سيرين منافسة ومنافرة، وكان مدلّساً، فيه انحراف عن أمير المؤمنين عليه السلام، توفي في البصرة سنة ١١٠هـ.

انظر: الطبقات الكبرى: ٧/ ١٥٦ـ١٧٨، ووفيات الأعيان: ٢/ ٦٩ ـ٧٣، وتذكرة الحفّاظ: ١/ ٧١ـ٧٢، وسير أعلام النبلاء: ٤/ ٥٦٣ ـ ٥٨٨، والوافي بالوفيات: ١٢/ ١٩٠ ـ ١٩١، وطبقات المدلسين: ٢٩، والكنى والألقاب: ٢/ ٨٤ـ ٨٥، والأعلام: ٢/ ٢٢٦ـ٢٢٧.

(٢) حكي عنه في شرح الأصول الخمسة: ١٣٧، والاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٢٣٤، والمحصّل: ٥٧٠، وكشف المراد: ٥٧٨، ومناهج اليقين: ٥٣٥، والمواقف في علم الكلام: ٣٨٩، وشرح المقاصد: ٥/ ٢٠١.

(٣) هم أتباع الناصر الزيدي، ويسمّون الكبائر كفر نعمة، **انظر**: الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٢٢٨.

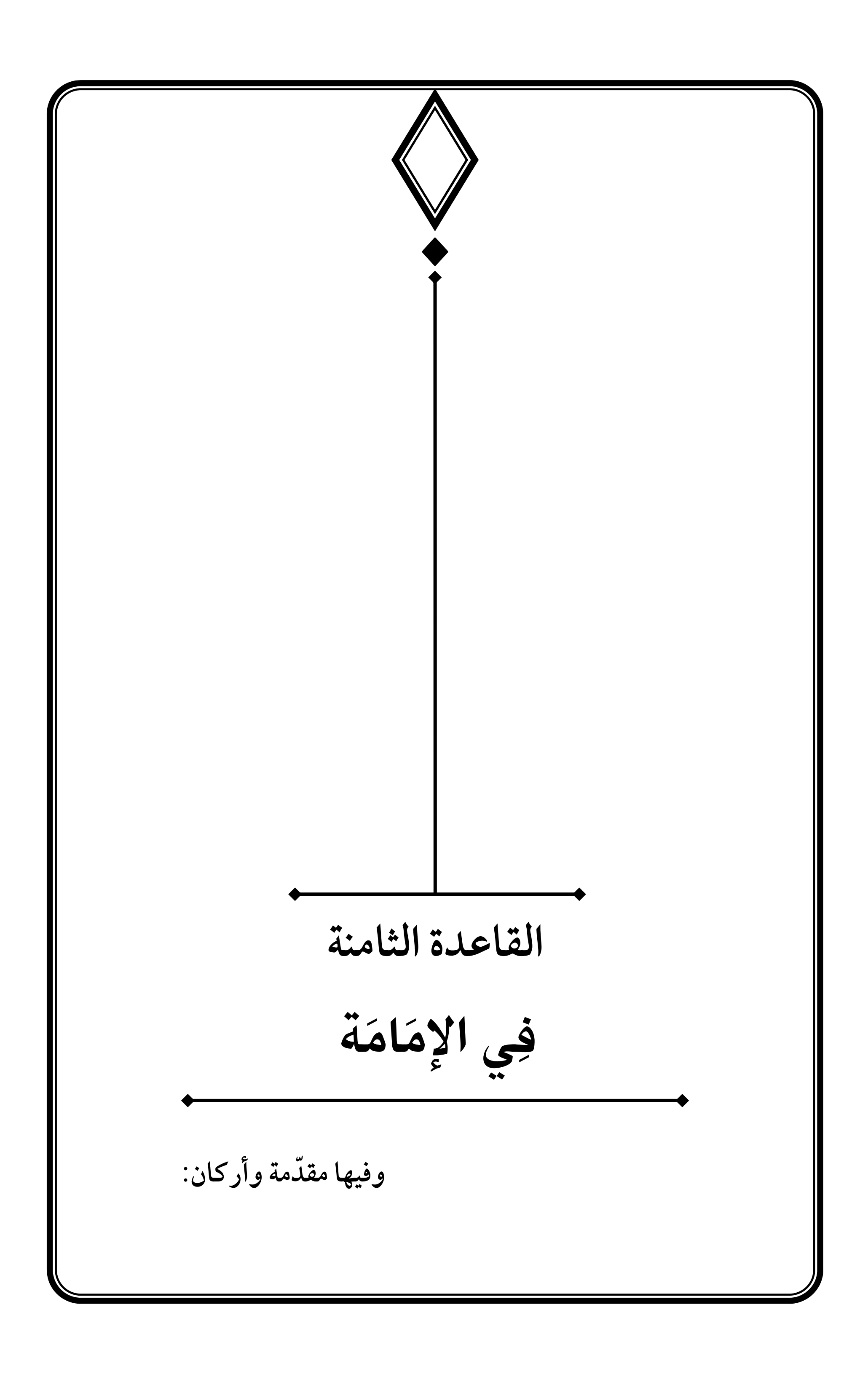
(٤) حكي عنهم في شرح الأصول الخمسة: ١٣٧، والاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٢٢٨، والمحصّل: ٥٧٠، وكشف المراد: ٥٧٨، ومناهج اليقين: ٥٣٥، والمواقف في علم الكلام: ٣٨٩، وشرح المقاصد: ٥/ ٢٠١، ٢٠٢.

(٥) **انظر**: أوائل المقالات: ٨٤، وشرح جمل العلم والعمل: ١٦٠، والاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٢٣٣، والتعليق في علم الكلام: ١٥٧، وأنوار الملكوت: ١٧٩ ـ ١٨٠.

عليه الحدود، ويُقاد به[١]، ويُدفن مع المسلمين، ويُغسّل ويُكّفن ويُصلّى عليه. ولا واحد من الكفّار كذلك، فإذن ليس هو بكافر. والله أعلم بالصواب. وبالله التوفيق[٢].

(١) أي: يُقتل به قاتلُه، مشتقّ من (القَوَد) وهو القصاص.

(٢) قوله: «وبالله التوفيق» أثبتناه من (ص) ولم يرد في سائر النسخ.



القاعدة الثامنة

فِي الإمَامَة

وفيها مقدّمة وأركان:

أمّا المقدّمة:

فاعلم أنّ الكلام في هذه القاعدة أيضاً كالكلام في قاعدة النبوّة في ترتيبها على خمس مسائل، يُسأل عن كلّ واحدة منها بكلمة مفردة، وهي: ما، وهل، ولِمَ، وكيف، ومَنْ.

فأوّلها قولنا: «ما الإمام؟»، والبحث في هذه المسألة عن مفهوم هذه الكلمة في الاصطلاح العلميّ.

الثانية قولنا: «هل الإمام؟»، أي: هل يكون[1] الإمام ممّا يجب في الحكمة وجوده أم لا، وهل يجب دائماً بحيث لا يجوز خلوّ زمان التكليف عنه، أو في بعض الأوقات.

الثالثة قولنا: «لِمَ يجب وجود الإمام؟»، ويبحث فيها[2] عن العلّة الغائيّة لوجوده ووجه الحكمة فيه.

الرابعة قولنا: «كيف الإمام؟»، ويبحث فيها عمّا ينبغي أنْ يكون عليه من الصفات التي بها يكون إماماً[3].

---

(١) قوله: «يكون» لم يرد في (ص).

(٢) قوله: «فيها» سقط من (م).

(٣) في (م): «التي بها يتم الإمامة».

الخامسة قولنا[١]: «مَن الإمام؟»، ويبحث فيها عن تعيينه في سائر زمان الإسلام.

ونحن نذكر الأركان[٢] على هذا الترتيب إنْ شاء الله تعالى.

(١) قوله: «قولنا» سقط من (م).

(٢) ما أثبتناه من (ص)، وفي سائر النسخ: «الفصول».

الركن الأوّل

في ماهيّة الإمام ووجوده وغايته

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل:

في ماهيّته

هو إنسان له الإمامة، وهي: رئاسة عامّة في أمور الدين والدنيا بالأصالة.

فقولنا: «رئاسة» كالجنس لها، والباقي من قبيل الخواصّ. واحترزنا بـ«العامة في أمور الدين والدنيا» عن الخاصّة ببعضها، وبقولنا: «بالأصالة»[1] عن رئاسة النوّاب والولاة من قِبَله.

ومفهوم كونه إماماً وإنْ كان أعمّ من كونه إنساناً لكنْ يُعلم كونه إنساناً بحسب العُرْف.

---

(١) في (ش) و (أ) زيادة: «احتراز».

البحث الثاني:

في أنّه هل يجب نصبه أم لا؟

إنّه إمّا أنْ يجب ذلك على العباد، أو على الله، أو لا يجب أصلاً.

والأوّل إمّا أنْ يجب عقلاً أو سمعاً. والأوّل مذهب أبي الحسين البصريّ والجاحظ[1][2]. والثاني مذهب

---

(١) هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني البصري المعتزلي، متكلّم لغوي أديب، عرف بالجاحظ لبروز عينيه، وكان شديد القبح، فيه ميل إلى العثمانية، تتلمذ على أبي إسحاق النظّام، وتابعته فرقة من المعتزلة سميت بالجاحظية، أقام مدّة ببغداد، وتوفي سنة ٢٥٥هـ، من مصنّفاته (الحيوان) و(البيان والتبيين) و(البخلاء) و(المحاسن والأضداد) و(فضائل الأتراك) و(فضيلة المعتزلة) و(الفرق في اللغة) و(الرسالة العثمانية) التي نقضها السيد ابن طاووس بكتابه (بناء المقالة الفاطمية).

انظر: تأريخ بغداد: ١٢/ ٢٠٨ ـ ٢١٤، وأنساب السمعاني: ٢/ ٦ ـ ٧، ووفيات الأعيان: ٣/ ٤٧٠ ـ ٤٧٥، وسير أعلام النبلاء: ١١/ ٥٢٦ ـ ٥٣٠، وطبقات المعتزلة: ٦٧ ـ ٧٠، ولسان الميزان: ٤/ ٣٥٥ ـ ٣٥٧، والكنى والألقاب: ٢/ ١٣٦ ـ ١٣٧، والأعلام: ٥/ ٧٤.

وانظر بشأن الجاحظية: الملل والنحل: ١/ ٧٥ ـ ٧٦.

(٢) حكي عنهما وعن الكعبي في المحصّل: ٥٧٤، ومناهج اليقين: ٤٣٩، وإرشاد الطالبين: ٣٢٧. وعن الثلاثة والخيّاط في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٥٥، وشرح المقاصد: ٥/ ٣٢٥. وعنهما وعن النظّام والخيّاط في المسلك في أصول الدين: ١٨٨. وحكى ابن الملاحمي الخوارزمي في الفائق في أصول الدين: ٥٤٨ أنّ أبا الحسين والجاحظ والكعبي يوجبونها عقلاً وسمعاً، ومثله الآمدي في أبكار الأفكار: ٥/ ١٢٢، والمصنّف في النجاة في القيامة: ٤٤، والعلامة في الألفين: ٣٨. وحكاه الإيجي عن الجاحظ وحده في المواقف في علم الكلام: ٣٩٥.

الأشعريّة[١] وأكثر المعتزلة[٢] والزيديّة[٣].

والثاني قول الشيعة، فمنهم من قال: يجب على الله نصبه ليعلمنا معرفته، ويرشدنا إلى وجوه الأدلّة والمطالب، وهو قول الإسماعيليّة[٤][٥]. ومنهم من قال: يجب على الله نصبه ليكون لطفاً لنا في أداء[٦] الواجبات العقليّة، والاجتناب عن المقبّحات، ويكون حافظاً للشريعة مبيّناً لها، وهو قول الاثني عشريّة.

---

(١) **انظر**: أصول الدين للبغدادي: ٢٧٢، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ٢٣٤، والأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٥٥، والمحصّل: ٥٧٤، وأبكار الأفكار: ٥/ ١٢١، وطوالع الأنوار: ٢٣٥، والمواقف في علم الكلام: ٣٩٥، وشرح المقاصد: ٥/ ٢٣٥، وشرح المواقف: ٨/ ٣٤٤.

(٢) **انظر**: المغني في أبواب التوحيد والعدل (الإمامة ق١): ١٦. وحكي عن الجبائيين في الفائق في أصول الدين: ٥٤٨، وكشف المراد: ٤٩٠، ومعارج الفهم: ٤٧٣، وإرشاد الطالبين: ٣٢٧.

(٣) حكي عنهم في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٥٥. وقد نسب الإيجي لهم القول بوجوبها عقلاً في المواقف في علم الكلام: ٣٩٥.

(٤) هم القائلون بإمامة إسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام المتوفّى في حياة أبيه، ثمّ إمامة أبنائه من بعده، على خلاف بين فرقهم في عدد الأئمة وأشخاصهم.

من أسمائهم: الباطنية، والسَّبْعية. وقد أفرزوا فرقتي: القرامطة المنقرضين، والدروز المعاصرين.

أسّس الإسماعيلية الدولة الفاطمية، وهم اليوم فرقتان: الآغاخانية، والبهرة.

والسمة البارزة للفكر الإسماعيلي هي تأويل الظواهر، وتطعيم مذهبهم بالمسائل الفلسفية. وهم يضفون قداسة على أئمّتهم.

انظر: بحوث في الملل والنحل: ٧/ ٣ ـ ٣٢١، وعلم الكلام ومدارسه: ٨٨ ـ ١١٥.

(٥) حكي عنهم في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٥٥، والمحصّل: ٥٧٣، وشرح المقاصد: ٥/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦، وشرح المواقف: ٨/ ٣٤٥، وإرشاد الطالبين: ٣٢٧.

وأنكر المحقق الطوسي في تلخيص المحصّل: ٤٠٧ أنّهم يوجبون شيئاً على الله تعالى، وذكر في قواعد العقائد: ٤٥٨ أنّ الإسماعيلية والغلاة يقولون بوجوبها من الله لا على الله. وهو ما نسبه المقداد إلى الإسماعيلية في اللوامع الإلهية: ٣٢١.

(٦) في (ش) و (أ): «لأداء».

والثالث قول من قال: لا يجب نصبه. فمنهم من قال: لا يجب في وقت الحرب والاضطراب؛ لأنّه ربّما كان نصبه سبباً لزيادة الشرّ[(١)]. ومنهم من عكس[(٢)(٣)]. ومنهم من قال: لا يجب أصلاً[(٤)].

والمختار أنّه يجب نصبه في حكمته تعالى.

لنا: إنّ نصب الإمام لطفٌ من فعل الله تعالى في أداء الواجبات الشرعيّة التكليفيّة، وكلّ لطف بالصفة المذكورة فواجب في حكمة الله تعالى أنْ يفعله ما دام التكليف بالملطوف[(٥)] فيه قائماً، فنصْبُ الإمام المذكور واجبٌ من الله تعالى في كلّ زمان التكليف.

أمّا الصغرى؛ فإنّ مجموعها مركّب من كون نصب الإمام لطفاً في الواجبات الشرعيّة، ومن كونه من فعل الله تعالى.

---

(١) هو قول هشام بن عمرو الفوطي المعتزلي، **انظر**: أصول الدين للبغدادي: ٢٧١ ـ ٢٧٢، وأبكار الأفكار: ٥/ ١٢٢، والنجاة في القيامة: ٤٢، والألفين: ٣٧، ومناهج اليقين: ٤٣٩، وشرح المقاصد: ٥/ ٢٣٦، وشرح المواقف: ٨/ ٣٤٥، وإرشاد الطالبين: ٣٢٧، واللوامع الإلهية: ٣٢١.

(٢) في (ص): «من قال بالعكس».

(٣) هو قول أبي بكر الأصمّ المعتزلي، **انظر**: أصول الدين للبغدادي: ٢٧١، والأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٥٦، وأبكار الأفكار: ٥/ ١٢٢، والمسلك في أصول الدين: ١٨٨، والنجاة في القيامة: ٤٤، والألفين: ٣٧، وشرح المقاصد: ٥/ ٢٣٦، وشرح المواقف: ٨/ ٣٤٥.
وحكي عن الأصمّ والخوارج في مناهج اليقين: ٤٣٩، واللوامع الإلهية: ٣٢١.
وعن الأصمّ والنجدات من الخوارج في إرشاد الطالبين: ٣٢٧.

(٤) هو قول أكثر الخوارج كما في الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٥٦. وقولهم مطلقاً كما في المسلك في أصول الدين: ١٨٧ ـ ١٨٨. وحكي عن النجدات منهم في النجاة يوم القيامة: ٤٣، وشرح المقاصد: ٥/ ٢٣٦، واللوامع الإلهية: ٣٢١. وعن الأزارقة والصفرية وغيرهم من الخوارج في الألفين: ٣١.

(٥) في (ش) و (أ): «بالمطلوب».

أمّا الأوّل؛ فلأنّ المكلّفين إذا كان لهم رئيس عامّ[١] الرئاسة عادل مُمَكَّن كانوا أقرب إلى القيام بالواجبات واجتناب المقبّحات، وإذا لم يكن كذلك كان الأمر بالعكس. والعلم بهذا الحكم ضروريّ لكلّ عاقل بالتجربة لا يمكنه دفعه عن نفسه بشبهة. ولا معنى للّطف إلّا ما كان مقرِّباً إلى الطاعة ومبعِّداً عن المعصية، فثبت أنّ نصب الإمام لطف في أداء الواجبات.

وأمّا كونه من فعل[٢] الله تعالى فلِما سنبيّن أنّ هذا الإمام لا يجوز عليه الإخلال بالواجب ولا فعل القبيح، فحينئذٍ لا يمكن أنْ يكون نصبه إلّا من فعل الله تعالى؛ لأنّه القادر على تمييز من يجوز وقوع المعصية منه عن غيره؛ لاطّلاعه على السرائر دون غيره.

وأمّا الكبرى؛ فلأنّه لو لم يجب منه تعالى وجود ذلك اللطف في مدّة زمان التكليف بالملطوف فيه لقبُح التكليف به[٣] وانتقض الغرض منه[٤].

وأمّا تمكين هذا الإمام فهو من أفعال المكلّفين؛ إذ المدح عليه والذمّ على عدمه راجعان إليهم.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أنْ يقوم غير هذا الإمام مقامه من فعل الله أو من فعل

---

(١) في (ح): «تمام»، وفي (ش) و(أ): «تامّ»، وما أثبتناه كتب على حاشيتها وهو في متن (م) و(ص).

(٢) قوله: «فعل» سقط من (ص).

(٣) قوله: «به» سقط من (ص).

(٤) **انظر** الاستدلال باللطف على الإمامة في شرح جمل العلم والعمل: ١٩١ ـ ١٩٢، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ٢٩٧ ـ ٣٠١، وتلخيص الشافي: ١/ ٦٩ وما بعدها، والتعليق في علم الكلام: ١٨٧، وكشف الفوائد: ٢٩٨ ـ ٢٩٩، وكشف المراد: ٤٩٠، ومعارج الفهم: ٤٧٤، ومناهج اليقين: ٤٣٩ ـ ٤٤٠، وإرشاد الطالبين: ٣٢٧ ـ ٣٢٨، واللوامع الإلهية: ٣٢٥ ـ ٣٢٦، والنافع يوم الحشر: ٩٥.

غيره، فلا يكون نصبه بعينه[١] واجباً؟

سلّمناه، لكنْ متى يجب هذا النصب؟ إذا كان خالياً عن وجوه[٢] المفاسد أو إذا لم يكن؟ والثاني ممنوع، فلِمَ لا يجوز أنْ يكون فيه مفسدة خفيّة لا نعرفها وبسببها لا يجب؟

سلّمناه، لكنْ إنّما يجب نصبه لكونه لطفاً، لكنّكم شرَطتم في كونه لطفاً تمكينه، فعند عدم تمكينه لا يكون نصبه لطفاً، فلا يجب.

لأنّا نجيب عن الأوّل: أنّ قيام الغير مقامه لا يُتصوّر إلّا في حال عدمه، وقد قلنا إنّا نعلم بالضرورة أنّ عدم نصبه وتمكينه مستلزم لبُعد الخلق عن الصلاح وقربهم من الفساد، فيستحيل أنْ يكون له بدل.

وعن الثاني: أنّ قرب المكلّفين من الطاعة وبعدهم عن المعصية مطابق لغرض الحكيم من التكليف ومقرّب لحصوله، فيكون مراداً له، فلو كان فيه مفسدة لكان تعالى مريداً للمفسدة، وقد سبق بطلان ذلك.

وعن الثالث: أنّا لا نجعل التمكين شرطاً في كون نصبه لطفاً، بل من تمام اللطف وكماله؛ إذ مجرّد نصب الإمام لطف لأوليائه والمعتقدين بصحّة إمامته في قربهم من الواجبات وبعدهم من المقبّحات، إذ لا يأمنون في كلّ وقت من تمكّنه[٣] وظهوره عليهم. وبالله التوفيق.

---

(١) قوله: «بعينه» لم يرد في (ص).

(٢) في (ش) و (أ): «وجود» وهو محتمل جداً.

(٣) في (ش) و (م) و (أ): «تمكينه».

البحث الثالث:

في علّة وجوده

وهي أمران:

أحدهما: أنْ يكون المكلَّفون مع وجوده أقرب إلى الطاعات وأبعد عن المعاصي، لجواز وقوعها منهم، وذلك بردعه لهم عنها وحمله إيّاهم على أضدادها.

الثاني: أنْ يكون الشرع محفوظاً بوجوده، لِما سنبيّن من وجوب عصمته. وبالله التوفيق.

الركن الثاني

في الصفات التي ينبغي أنْ يكون الإمام عليها

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل:

[في عصمة الإمام]

إنّه يجب أنْ يكون[1] معصوماً، ويدلّ عليه وجهان:

أحدهما: لو لم يكن معصوماً للزم وجوب[2] إثبات أئمّة لا نهاية لها، لكنّ اللازم باطل، فالملزوم كذلك[3].

---

(١) في (أ) زيادة: «الإمام» وكتب في (ش) تحت السطر.

(٢) في (م): «لوجب» بدل «للزم وجوب».

(٣) **انظر** هذا الوجه في الذخيرة في علم الكلام: ٤٣٠ ـ ٤٣١، وشرح جمل العلم والعمل: ١٩٣ ـ ١٩٤، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ٣٠٥، وتلخيص الشافي: ١/ ١٩٣ ـ ١٩٤، والتعليق في علم الكلام: ١٩٠، والمسلك في أصول الدين: ١٩٨ ـ ١٩٩، والنجاة يوم القيامة: ٥٥ ـ ٥٦، وأنوار الملكوت: ٢٠٤، وكشف المراد: ٤٩٢، ومعارج الفهم: ٤٧٩، ومناهج اليقين: ٤٤٨، وإرشاد الطالبين: ٣٣٣، واللوامع الإلهية: ٣٣٠، والنافع يوم الحشر: ٩٦ ـ ٩٧.

بيان الملازمة: أنّه لو لم يكن معصوماً[١] فبتقدير صدور المعصية عنه نفتقر إلى إمام آخر يؤدّبه عليها ويثقّفه عند الاعوجاج عن سبيل الله، وإلّا لم يكن ملطوفاً له، وهو باطل على ما مرّ، ويكون الكلام في ذلك الإمام كالكلام فيه، ويلزم التسلسل.

وأمّا بطلان اللازم فظاهر.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أنْ يكون انتهاؤه في الاحتياج إلى النبيّ أو القرآن والسنة؟ فلا يلزم التسلسل.

سلّمناه، ولكنْ لِمَ لا يجوز أنْ يكون هو لطفاً لكلّ واحد من الأمّة، ويكون مجموع الأمّة لطفاً له؟ فينقطع التسلسل، ولا يلزم الدور؛ لاختلاف جهة اللطف.

لأنّا نجيب عن الأوّل: أنّ نسبة المكلّفين إلى النبيّ والقرآن[٢] نسبة واحدة، فلو كان النبيّ أو القرآن مُغنياً لواحد من المكلّفين مع جواز الخطأ عليه لكان مغنياً للجميع، وحينئذٍ لا يجب احتياجهم جميعاً إلى إمام، لكنّ هذا اللازم باطل لِما سبق، فالملزوم كذلك.

وعن الثاني من وجهين:

أحدهما: أنّ الإمام واحد من الأمّة، فإنْ جاز أنْ يكون مجموع الأمّة لطفاً له، فلْيَجُزْ في كلّ واحد منهم ذلك، وحينئذٍ لا حاجة بهم إلى إمام كما سبق.

الثاني: أنّ مجموع الأمّة سوى الإمام لا يكون معصوماً بالاتّفاق؛ أمّا عندنا فظاهر، وأمّا عند الخصم فلخروج الإمام عن ذلك المجموع، وحينئذٍ يكون ذلك

---

(١) من قوله: «للزم وجوب إثبات..» إلى هنا سقط من (ص).

(٢) في (م) زيادة: «والسنة».

المجموع جائز الخطأ، فلا يصلح أنْ يكون لطفاً في حقّ الإمام.

الوجه الثاني: أنّ الشريعة التي جاء بها الرسول ﷺ واجبة على جميع المكلّفين إلى يوم القيامة، فلابدّ لها من حافظ ينقلها إليهم من غير تغيير ولا تحريف، وإلّا لكان التكليف بها تكليفاً بما لا يطاق، فذلك الناقلُ يجب أنْ يكون معصوماً وإلّا لجاز فيها التغيير والتحريف، وقد أبطلناه. فذلك الحافظ المعصوم إمّا مجموع الأمّة أو آحاد[1] منها، والأوّل باطل؛ لأنّ عصمة مجموع الأمّة إنّما تُعلم بالنقل، فهي مشروطة بصحّته، فلو جعلنا النقل مشروطاً بصحّة عصمتهم لزم الدَّور، وإنّه محال، فتعيّن الثاني، وهو مرادنا[2] بالأئمّة المعصومين[3].

لا يقال: لِمَ لا يجوز أنْ تبقى محفوظة بنقل أهل التواتر؟

سلّمناه، لكنْ إنّما[4] تكون محفوظة بنقل الناقل المعصوم أنْ لو كان ذلك الناقل بحيث يُرى وتُستفاد الشريعة منه، أمّا إذا لم يكن كذلك فلا.

لأنّا نجيب عن الأوّل: أنّ نقل أهل التواتر إنّما يحفظ ما نقلوه ويدلّ على صحّته، فأمّا لا يدلّ على أنّ الذي لم ينقلوه لم يوجد[5]، فأين أحد البابَين من الآخر؟

---

(١) في (ش) و (أ) زيادة: «بعض»، وفي (ص): «أحد» بدل «آحاد».

(٢) في (ص): «المراد».

(٣) **انظر** هذا الوجه في التعليق في علم الكلام: ١٩١، وأنوار الملكوت: ٢٠٥ ـ ٢٠٦، وكشف المراد: ٤٩٣، ومعارج الفهم: ٤٨١ ـ ٤٨٢، ومناهج اليقين: ٤٤٩ ـ ٤٥٠، وإرشاد الطالبين: ٣٣٣ ـ ٣٣٥، واللوامع الإلهية: ٣٣١ ـ ٣٣٢، والنافع يوم الحشر: ٩٧ ـ ٩٩.

(٤) من قوله: «تكون محفوظة بنقل..» إلى هنا سقط من (ص).

(٥) كذا في جميع النسخ، وفي العبارة اضطراب، ومعناها ظاهر.

وعن الثاني: لا نسلّم أنّها لا تكون محفوظة بالناقل المعصوم إلّا إذا كان بحيث يُرى، فإنّ عندنا أنّ الشريعة محفوظة في زمان غيبته، وهي التي في أيدينا لم يفُتْ منها شيء، فإذا اختلّت وجب ظهوره لبيانها. وبالله التوفيق.

البحث الثاني:

[في أنّ الإمام مستجمِع لأصول الكمالات]

إنّا لّما بيّنا أنّه يجب أنْ يكون معصوماً وجب أنْ يكون مستجمِعاً لأصول الكمالات النفسانيّة، وهي: العلم، والعفّة، والشجاعة، والعدالة.

فأمّا العلم؛ فلابدّ وأنْ يكون عالماً بما يحتاج إليه في الإمامة من العلوم الدينيّة والدنيويّة[١]، كالشرعيّات والسياسات والآداب وفصل الحكومات والخصومات؛ إذ لو جاز أنْ يكون جاهلاً بشيء منها مع حاجة إمامته إلى ذلك لكان مُخلًّا ببعض ما يجب عليه تعلّمه[٢]، والإخلال بالواجب ينافي العصمة.

وأمّا العفّة؛ فلأنّ عدمها يستلزم إمّا طرف التفريط، وهو خمود[٣] الشهوة وذلك تقصير عمّا ينبغي، وإمّا طرف الإفراط، وهو الفجور وذلك أيضاً منافٍ للعصمة.

وأمّا الشجاعة؛ فلأنّ عدمها مستلزم لأحد طرفَي الإفراط والتفريط، والأوّل رذيلة التهوّر، وفيها إلقاء النفس إلى التهلكة، وذلك معصية تنافي العصمة. والثاني رذيلة الجبن المستلزم للفرار من الزحف، والقعود عمّا يجب عليه

---

(١) ما أثبتناه من (أ)، وفي سائر النسخ: «الدنياوية».

(٢) في (ص): «علمه».

(٣) في (م): «جمود».

من قمع الأعداء من أهل الفساد في الدين، وهو ينافي العصمة.

وأمّا العدالة؛ فلأنّ عدمها مستلزم إمّا للانظلام[1] وهي رذيلة منهيّ عنها منافية للعصمة أيضاً، وإمّا للظلم وهو من كبائر المعاصي المنافية للعصمة.

فثبت أنّ الإمام يجب أنْ يكون مستجمِعاً لأصول الفضائل النفسانيّة. وبالله التوفيق.

---

(١) «الانظلام»: مصدر انظلم، مطاوع ظلمتُه، وهو احتمال الظلم مع القدرة على الامتناع منه. **انظر**: لسان العرب: ٢/ ٣٧٧ (ظلم)، وتاج العروس: ١٧/ ٤٤٩ (ظلم).

البحث الثالث:

[في أنّ الإمام أفضل الأمّة]

يجب أنْ يكون أفضلَ الأمّة في كلّ ما يُعدّ[1] كمالاً نفسانيّاً[2]؛ لأنّه مقدَّمٌ عليهم، والمقدَّم يجب أنْ يكون أفضل[3]؛ لأنّ تقديم الناقص على من هو أكمل منه قبيح عقلاً[4].

---

(١) في (م) زيادة: «له».

(٢) قال في إرشاد الطالبين: ٣٣٦: «وهو مذهب أصحابنا الإمامية، وأكثر المرجئة، وقوم من المعتزلة منهم الجاحظ، والزيدية، خلافاً لباقي الفرق».

(٣) في (ص) زيادة: «الأمة».

(٤) **انظر**: شرح جمل العلم والعمل: ١٩٥ ـ ١٩٩، وتلخيص الشافي: ١/ ٢٠٩ وما بعدها، وكشف المراد: ٤٩٥، ومناهج اليقين: ٤٥٤.

البحث الرابع:

[في أنّ الإمام مُبرَّأ من العيوب]

يجب أنْ يكون مبرّأً[١] من جميع العيوب المنفّرة في خِلْقته من الأمراض كالجذام والبرص ونحوهما، وفي نسبه وأصله كالزنا والدناءة[٢] والصناعات الركيكة والأعمال المهينة كالحياكة والحجامة؛ لأنّ الطهارة عن ذلك تجري مجرى الألطاف المقرّبة للخلق إلى قبول قوله وتمكينه، فيجب كونه كذلك.

---

(١) في (ص): «منزّهاً».

(٢) في (م): «ودناءة الآباء».

البحث الخامس:

[في أنّ الإمام منصوص عليه]

يجب كونه[1] منصوصاً عليه، ولا طريق إلى تعيينه إلّا بالنصّ[2]، خلافاً لسائر الفرق.

لنا: إنّه واجب العصمة، وكلّ من كان كذلك فيجب النصّ عليه.

أمّا الصغرى فقد سبق بيانها، وأمّا الكبرى؛ فلأنّ العصمة أمر باطن لا يطّلع عليه إلّا الله تعالى، وإذا كان كذلك وجب أنْ يكون تعيينه بالنصّ عليه، بل وجب أن لا طريق إلى ذلك سواه[3].

---

(١) في (م): «أن يكون».

(٢) هذا الرأي تفرّد به الإمامية وهو مشهور عنهم فلا طريق عندهم لتعيين الإمام إلّا النصّ. وقد جعله المرتضى في شرح جمل العلم والعمل: ١٩٩ أحد طريقين ثانيهما ظهور المعجز على يديه عند دعواه الإمامة، وكذا فعل الشيخ الطوسي في تلخيص الشافي: ١/ ١٤١ ـ ١٤٢، والمحقّق الحلّي في المسلك في أصول الدين: ٢١٠. ولا منافاة بين الحصر وبينه؛ إذ معناه أنّ ثمّة طريقين بحكم العقل لتعيين الإمام هما ظهور المعجز على يديه أو النصّ عليه، لكنّ الطريق الإثباتي الفعليّ هو النصّ. قال الشيخ المفيد في أوائل المقالات: ٤٠: «واتفقت الإمامية على أنّ الإمامة لا تثبت مع عدم المعجز لصاحبها إلا بالنصّ عليه والتوقيف».

(٣) **انظر**: شرح جمل العلم والعمل: ٢٠٠، والاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ٣١٣، والتعليق في علم الكلام: ١٩٠ ـ ١٩١، وأنوار الملكوت: ٢٠٨، وكشف المراد: ٤٩٦، ومناهج اليقين: ٤٥٢، وإرشاد الطالبين: ٣٣٧ـ٣٣٨، واللوامع الإلهية: ٣٣٣، والنافع يوم الحشر: ١٠١.

لا يقال[1]: لا نسلّم وجوب النصّ عليه، ولِمَ لا يجوز أنْ يفوّض الله اختيار الإمام إلى الأمّة إذا علم أنّهم لا يختارون إلّا المعصوم؟

سلّمناه، لكنْ لو وجب النصّ عليه لكان الله تعالى مخلًّا بالواجب لأنّه لم ينصّ عليه، لكنّ اللازم باطل، فالملزوم كذلك.

لأنّا نجيب عن الأوّل: بأنّ الأمّة على تقدير علمهم بأنّ الإمام واجب العصمة إمّا أنْ يُعلمهم الله بأنّ الذي اختاروه هو الإمام أو لا يعلمهم. والأوّل يستلزم كون الطريق إلى العلم به النصَّ. والثاني يستلزم جهلهم بكون ذلك المعيَّن واجب العصمة مع علمهم بأنّ الإمام يجب أنْ يكون واجب العصمة، فيلزم من ذلك شكّهم في كون ذلك المعيّن هو الإمام، وذلك يستلزم توقّفهم عن امتثال أمره، وهو قادح في غرض الإمامة من كونه لطفاً لهم.

وعن الثاني: منع الملازمة، فإنّا سنبيّن أنّه وُجد النصّ عليه.

---

(١) في (ح) و (ص): «فإن قلت».

البحث السادس:

[في أنّ الإمام مخصوص بآيات وكرامات]

يجب أنْ يكون مخصوصاً بآيات وكرامات من الله تعالى؛ لأنّ الحاجة قد تمسّ إليها في تصديق بعض الخلق له، فإذا ظهرت مُقارِنةً لدعواه الإمامةَ عُلم بها صدقه.

ثمّ الفرق بينها وبين المعجزات النبويّة أنّ المعجزات مشروطة بدعوى النبوّة، وأمّا الكرامات فليست كذلك، بل جاز أنْ تقارن دعوى الإمامة وقد تحصل بدونها. وبالله التوفيق.

الركن الثالث

في تعيين الإمام

وفيه أبحاث:

البحث الأوّل:

[في أنّ الإمام الحقّ هو عليّ بن أبي طالب عليه السلام]

الإمام الحقّ بعد رسول الله صلى الله عليه وآله بلا فصل أمير المؤمنين عليّ عليه السلام لوجوه:

[**الوجه**] **الأوّل**: أنّه كان أفضل الخلق بعده صلى الله عليه وآله، وكلّ من كان كذلك فهو أَولى بخلافته وأحقّ بأمره من غيره.

بيان الصغرى [من وجوه]:

[**الأوّل**]: أنّه عليه السلام كان مستجمِعاً للفضائل الخُلُقيّة، وكان أكمل فيها من سائر الصحابة، وكلّ من كان كذلك كان أفضل منهم.

بيان الصغرى: أنّ أصول الفضائل ـ كما علمتَ ـ أربعة، وهي[1] العلم، والعفّة، والشجاعة، والعدالة. وقد كانت ثابتة له عليه السلام.

---

(١) في (ش) و(م) و(أ): «هو».

أمّا العلم فقد كان عليه السلام أعلم الأمّة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وبيانه بالإجمال والتفصيل، أمّا الإجمال:

فهو أنّه لا نزاع في أنّه عليه السلام كان في غاية الذكاء والاستعداد للعلم، وكان رسول الله[1] صلى الله عليه وآله أفضل الفضلاء، ثمّ أنّه بقي من أوّل صغره إلى حين وفاة الرسول صلى الله عليه وآله في خدمته يلازمه ليلاً ونهاراً ويدخل عليه في كلّ وقت، ولم يتّفق ذلك لأحد من الصحابة. ومعلوم أنّ التلميذ إذا كان بتلك الصفة من الفطنة والحرص على العلم، وكان الأستاذ في غاية الفضل والحرص على إرشاده وتعليمه، وكان الاتّصال بينهما حاصلاً في كلّ الأوقات، فإنّه يبلغ ذلك التلميذ مبلغاً عظيماً في العلم.

وأمّا التفصيل فمن وجوه:

أحدها: قوله صلى الله عليه وآله: «أقضاكم عليّ»[2]، والقضاء محتاج إلى جميع أنواع

---

(١) في (ح) و(ش) و(ص): «الرسول».

(٢) شرح الأخبار: ١/ ٩١، والتعجّب: ٦١، وأعلام النبوة: ١٠٣، ومناقب آل أبي طالب: ١/ ٣١٢، والجوهرة في نسب الإمام علي وآله: ٧١، وشرح نهج البلاغة: ١/ ١٨، ٧/ ٢١٩، وكشف الغمة: ١/ ١١٤، والفصول المهمة: ١/ ١٩٥، وجواهر المطالب: ١/ ٧٦، وكشف الخفاء: ١/ ١٦٢.
وورد بلفظ: «أقضاهم علي» في مصنف عبد الرزاق الصنعاني: ١١/ ٢٢٥، وسنن ابن ماجة: ١/ ٥٥، ومسند أبي يعلى: ١٠/ ١٤١، والاستيعاب: ١/ ١٧، والتمهيد: ٨/ ١٠٩، ومناقب الخوارزمي: ٨٤، وموارد الظمآن: ٧/ ١٦٢، والجامع الصغير: ١/ ١٣٩، وكنز العمال: ١١/ ٦٣٥.
وبلفظ: «أقضى أمتي علي» في أخبار القضاة: ١/ ٨٨، ومناقب الخوارزمي: ٨١، وكشف الغمة: ١/ ١١٠ ـ ١١١، وذخائر العقبى: ٨٣، وجواهر المطالب: ١/ ٢٠٣، وغاية المرام للبحراني: ٥/ ٢٥١، وبحار الأنوار: ٤٠/ ٢٧٧، وينابيع المودة: ١/ ٢٢٥.
وعن عمر: «علي أقضانا» في أخبار القضاة: ١/ ٨٨، ٨٩، وحلية الأولياء: ١/ ٦٥، والاستذكار: ٢/ ٦٦.

←

العلوم، فلمّا رجّحه في القضاء على الكلّ لزم[١] ترجيحه عليهم في كلّ العلوم.

وأمّا سائر الصحابة فإنّما رجّح بعضهم في علم واحد، كقوله ﷺ: «أفرضكم زيد[٢]»، و«أقرأكم أُبَيّ[٣]»[٤].

الثاني: أنّ أكثر المفسّرين سلّموا أنّ قوله تعالى: ﴿وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾[٥] نزلت

⬅ وعن عبد الله بن مسعود: «أقضى أهل المدينة علي بن أبي طالب» في أخبار القضاة: ١/ ٨٩، والمستدرك: ٣/ ١٣٥، وأمالي الطوسي: ٣٨٧، والاستيعاب: ٣/ ١١٠٣، وتأريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٤٠٤ ـ ٤٠٥، وبحار الأنوار: ٤٠/ ١٣٦، وكشف الخفاء: ١/ ١٦٢، وينابيع المودة: ٢/ ٤٠٥.

(١) في (ش) و (أ): «يلزم».

(٢) هو أبو سعيد زيد بن ثابت بن الضحاك بن زيد بن لوذان الأنصاري الخزرجي النجّاري، من الصحابة، استصغر يوم بدر وأوّل مشاهده الخندق، كان عمر يجلّه ويستخلفه على المدينة إذا سافر، وهو ممن جمع القرآن زمن عثمان وشهد معه يوم الدار، ولم يشهد مع الأنصار شيئاً من مشاهد علي عليه السلام، وكان يفتي برأيه، توفي سنة ٤٥ هـ.

انظر: الاستيعاب: ٢/ ٥٣٧ ـ ٥٤٠، وأسد الغابة: ٢/ ٢٢١ ـ ٢٢٣، وتذكرة الحفاظ: ١/ ٣٠ ـ ٣٢، وسير أعلام النبلاء: ٢/ ٤٢٦ ـ ٤٤١، والوافي بالوفيات: ١٥/ ١٥ ـ ١٦، والإصابة: ٢/ ٤٩٠ ـ ٤٩٢، وتهذيب التهذيب: ٣/ ٣٤٤ ـ ٣٤٥، والأعلام: ٣/ ٥٧.

(٣) هو أبو المنذر أُبيّ بن كعب بن قيس بن عبيد الأنصاري الخزرجي النجّاري، من الصحابة، شهد العقبة، وشهد بدراً والمشاهد كلّها مع الرسول ﷺ، وكان يكتب الوحي، وعُدّ ممن أنكر على أبي بكر، توفي سنة ٣٠ هـ.

انظر: الطبقات الكبرى: ٣/ ٤٩٨ ـ ٥٠٢، وأسد الغابة: ١/ ٤٩ ـ ٥١، وتذكرة الحفاظ: ١/ ١٦ ـ ١٧، وسير أعلام النبلاء: ١/ ٣٨٩ ـ ٤٠٢، والوافي بالوفيات: ٦/ ١٢١ ـ ١٢٢، والإصابة: ١/ ١٨٠ ـ ١٨٢، وتهذيب التهذيب: ١/ ١٦٤، والأعلام: ١/ ٨٢، ومعجم رجال الحديث: ١/ ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٤) القولان مع «أقضاهم علي» من حديث واحد.

(٥) سورة الحاقة: ١٢.

في حقّ عليّ عليه السلام[(١)]، واختصاصه بزيادة الفهم يستلزم اختصاصه بمزيد العلم.

الثالث: نُقل عنه عليه السلام أنّه قال: «لو كُشف الغطاء ما ازددت يقيناً»[(٢)]، وذلك يدلّ على أنّه قد بلغ في كمال العلم إلى أقصى ما تبلغ إليه القوّة البشريّة، ولم يدّعِ أحدٌ ممّن عداه هذه المرتبة[(٣)].

الرابع: أنّه عليه السلام قال: «لقد اندمجتُ على مكنون علمٍ لوبُحتُ به لاضطربتم اضطراب الأَرْشِيَة في الطَوِيّ البعيدة»[(٤)]، وذلك

---

(١) **انظر**: تفسير الطبري: ٢٩/ ٦٩، وتفسير ابن أبي حاتم: ١٠/ ٣٣٦٩، وتفسير فرات الكوفي: ٤٩٩، وتفسير الثعلبي: ١٠/ ٢٨، وأسباب النزول: ٢٩٤، وتفسير السمعاني: ٦/ ٣٦، وشواهد التنزيل: ٢/ ٣٦١، والكشاف: ٤/ ١٥١، والمحرّر الوجيز: ٥/ ٣٥٨، ومجمع البيان: ١٠/ ١٠٧، وتفسير الرازي: ٣٠/ ١٠٧، وتفسير ابن عربي: ٢/ ٣٤٥، وتفسير القرطبي: ١٨/ ٢٦٤، والتسهيل لعلوم التنزيل: ٤/ ١٤٢، والدر المنثور: ٦/ ٢٦٠، والتفسير الأصفى: ٢/ ١٣٤٣.

وانظر كذلك: مسائل علي بن جعفر: ٣٣٠، ومناقب الكوفي: ١/ ١٤٢، ١٥٨، ١٩٦، وأنساب الأشراف: ١٢١، والكافي: ١/ ٤٢٣، ودلائل الإمامة: ٢٣٥، ونوادر المعجزات: ١٣١، وحلية الأولياء: ١/ ٦٧، ومناقب ابن المغازلي: ٢٦٥، ٣١٩، وروضة الواعظين: ١٠٥، ومناقب الخوارزمي: ٢٨٢، ومناقب آل أبي طالب: ٢/ ٢٧٥، ومطالب السؤول: ١٢٠، وشرح نهج البلاغة: ٧/ ٢٢٠، ١٨/ ٣٧٥، وكفاية الطالب: ٢٣٦، والطرائف: ٥١٦، وشرح مائة كلمة: ٥٦، ونظم درر السمطين: ٩٢، وتخريج الأحاديث والآثار: ٤/ ٨٤، والفصول المهمة: ١/ ٥٧٥، وجواهر المطالب: ١/ ٧٦، وسبل الهدى والرشاد: ١١/ ٢٨٩، وكنز العمال: ١٣/ ١٧٧، وفيض القدير: ٣/ ٦٠، وينابيع المودة: ١/ ٣٦٠.

(٢) مناقب الخوارزمي: ٣٧٥، ومطالب السؤول: ١٧٥، وشرح نهج البلاغة: ٧/ ٢٥٣، ١٠/ ١٤٢، ١١/ ١٧٩، ٢٠٢، ١٣/ ٨، وشرح مائة كلمة: ٥٢، وجواهر المطالب: ٢/ ١٥٠.

(٣) في (ص): «المزية».

(٤) نهج البلاغة: ٥٢ الخطبة ٥، ومطالب السؤول: ٢٨٨، وكشف الغمة: ١/ ٧٥، وجواهر المطالب: ١/ ٣٦٠، وبحار الأنوار: ٢٨/ ٢٣٤ عن مناقب ابن الجوزي. وفي غير البحار: «بل اندمجت..».

⬅

يدلّ[١] على اختصاصه بعلوم ليس في قوى[٢] غيره من الصحابة الوصول إليها.

الخامس: أنّه عليه السلام قال: «لو كُسرتْ لي الوسادة ثمّ جلستُ عليها لقضيتُ بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم[٣]، وبين أهل الفرقان بفرقانهم. والله ما من آية نزلت في برّ[٤] أو بحر أو سهل أو جبل ولا سماء ولا أرض ولا ليل ولا نهار إلّا وأنا أعلم فيمن نزلتْ وفي أيّ شيء نزلت»[٥].

فلئن[٦] قلتَ[٧]: التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها؟

قلتُ: المراد أنّه متمكّن من تفصيل أحكامها كما أُنزلت، وبيانها لمن له العمل بها من أهلها بعد أداء حقّ الجِزْية.

السادس: ما اشتهر وتواتر من رجوع أكابر الصحابة إليه في كثير من

➥ و«اندمجت»: اشتملت. و«الأرشية»: الحبال. و«الطوي»: البئر. و«البعيدة»: العميقة. **انظر**: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١/ ٢١٣.

(١) في (م): «يستلزم».

(٢) في (ش) و (أ): «قوة»، وما أثبتناه كتب أيضاً على حاشية (أ).

(٣) قوله: «وبين أهل الزبور بزبورهم» لم يرد في (ش) و (م) و (أ)، وكذا لم يرد في بعض مصادر الرواية.

(٤) قوله: «في بر» سقط من (ش) و (أ).

(٥) بصائر الدرجات: ١٥٢ ـ ١٥٣، وخصائص الأئمة: ٥٥، ومطالب السؤول: ١٤٩، وشرح نهج البلاغة: ٦/ ١٣٦، وكشف الغمة: ١/ ١٢٨، وشرح مائة كلمة: ٢١٨، وغاية المرام للبحراني: ٤/ ٦٧، ٥/ ٢٧٩، وينابيع المودة: ١/ ٣٦١.

(٦) في (ش) و (أ): «ولئن»، وفي (ص): «فإن».

(٧) القائل هو أبو هاشم الجبائي، **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٣٠٤، والطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: ٥١٧، وشرح المواقف: ٨/ ٣٧٠، وإرشاد الطالبين: ٣٥٩.

الأحكام، كرجوع عمر في قصّة المجهَضة[١]، وقصّة المرأة التي ولدت لستّة أشهر فأمر عمر برجمها [٢]، والتي أقرّت بالزنا وهي حامل فأمر برجمها [٣]، وقول عمر بعد ردّه عليه السلام له وبيان ما أشكل عليه: «لولا عليّ لهلك عمر»[٤]، وقوله:

---

(١) **انظر**: شرح الأخبار: ٢/ ٣١٩، والإرشاد في معرفة حجج الله على العباد: ١/ ٢٠٤ ـ ٢٠٥، وجامع بيان العلم: ٢/ ٨٤، ومناقب آل أبي طالب: ٢/ ١٨٨، والمغني لابن قدامة: ٩/ ٥١٠، ١٢/ ١٤٩، وشرح نهج البلاغة: ١/ ١٧٤، وبحار الأنوار: ٤٠/ ٢٥١.

وحاصل القصة: أنّ عمر استدعى امرأة كانت تتحدّث عندها الرجال، فلما جاءتها رسله فزعت وارتاعت وخرجت معهم فأسقطت ووقع ولدها إلى الأرض يستهلّ ثمّ مات، فبلغ عمر ذلك، فجمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسألهم عن الحكم في ذلك، فقالوا بأجمعهم: نراك مؤدِّباً ولم تُرد إلّا خيراً ولا شيء عليك في ذلك. وأمير المؤمنين عليه السلام جالس لا يتكلّم في ذلك، فقال له عمر: ما عندك في هذا يا أبا الحسن؟ فقال: قد سمعت ما قالوا، قال: فما عندك؟ قال: قد قال القوم ما سمعت! قال: أقسمت عليك لتقولن ما عندك! قال: إنْ كان القوم قاربوك فقد غشّوك، وإن كانوا ارتأوا فقد قصروا الدية على عاقلتك لأنّ قتل الصبي خطأ تعلّق بك، فقال: أنت والله نصحتني من بينهم، والله لا تبرح حتى تجري الدية على بني عديّ، ففعل ذلك أمير المؤمنين عليه السلام.

(٢) **انظر**: الإيضاح: ١٩٠ ـ ١٩١، وشرح الأخبار: ٢/ ٢١٨ ـ ٢١٩، والإرشاد في معرفة حجج الله على العباد: ١/ ٢٠٦، والاستيعاب: ٣/ ١١٠٢ ـ ١١٠٣، وجامع بيان العلم: ٢/ ٨٨، وتفسير السمعاني: ٥/ ١٥٤، ومناقب آل أبي طالب: ٢/ ١٨٧، والمغني لابن قدامة: ٩/ ١١٥، وتذكرة الخواص: ١٤٨، والطرائف: ٤٧٢، وذخائر العقبى: ٨٢، وبحار الأنوار: ٤٠/ ٢٥٢ ـ ٢٥٣، وينابيع المودة: ٢/ ١٧٢.

(٣) **انظر**: مسند زيد بن علي: ٣٣٥، والإيضاح: ١٩٢، والمسترشد: ٥٨٣، ودعائم الإسلام: ٢/ ٤٥٣، والاختصاص: ١١١، والإرشاد في معرفة حجج الله على العباد: ١/ ٢٠٤، ومناقب الخوارزمي: ٨١، ومناقب آل أبي طالب: ٢/ ١٨٤، ومطالب السؤول: ٧٦ ـ ٧٧، وذخائر العقبى: ٨٠ ـ ٨١، وجواهر المطالب: ١/ ١٩٨، وبحار الأنوار: ٤٠/ ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٤) الاستيعاب: ٣/ ١١٠٣، ومناقب الخوارزمي: ٨١، ومطالب السؤول: ٧٧، وتذكرة الخواص: ١٤٧، وشرح نهج البلاغة: ١/ ١٨، ١٤١، ونظم درر السمطين: ١٣٢، والفصول المهمة: ١/ ٢٠١، وجواهر المطالب: ١/ ١٩٥، ٢٩٦، وينابيع المودة: ١/ ٢١٦.

«لا عشت لمشكلة لا تكون لها يا أبا الحسن»[1]. فإنّ كلّ ذلك يدلّ على كمال علمه عليه السلام ومزيده فيه على غيره.

السابع: أنّ أعظم العلوم وأهمّها[2] علم[3] أصول الدين، وقد ورد في خطبه عليه السلام من أسرار التوحيد والعدل والقضاء والقدر والنبوّة وأحوال المعاد ما لم يأتِ في كلام أحد من الأولياء وأكابر الحكماء، حتى أنّ جميع فرق العلماء من المتكلّمين والفقهاء وعلماء الأخلاق والسياسات وعلماء التفسير والنحو والفصاحة ينتهون إليه عليه السلام كما بُيِّن ذلك في مظانّه[4]، وكما تجده عند استقراء كلامه عليه السلام وكلام من بعده من العلماء، وذلك مستلزم لأفضليّته على سائر الخلق بعد رسول الله[5] صلى الله عليه وآله.

وأمّا العفّة فقد كان له عليه السلام فيها الآية الكبرى[6]، ويكفيك في التنبيه على حاله فيها مطالعة كلامه في نهج البلاغة، نحو كتابه إلى عثمان بن حُنيف الأنصاريّ[7] عامله بالبصرة وقد بلغه أنّه دُعي إلى وليمة قوم فأجاب إليها، وقوله

---

(١) في النهاية في غريب الحديث: ٣/ ٢٥٤: «أعوذ بالله من كل معضلة ليس لها أبو حسن»، وقريب منه في تذكرة الخواص: ١٤٤.

(٢) في (م): «وأتمّها».

(٣) قوله: «علم» أثبتناه من (ص) ولم يرد في سائر النسخ.

(٤) **انظر**: شرح نهج البلاغة: ١/ ١٧ ـ ٢٠، وكشف المراد: ٥٢٤ ـ ٥٢٥.

(٥) في (ح) و (م): «الرسول».

(٦) قوله: «الكبرى» لم يرد في (ش) و (أ).

(٧) هو أبو عمرو أو أبو عبد الله عثمان بن حُنيف بن واهب بن العكيم بن ثعلبة الأنصاري الأوسي، من صحابة رسول الله صلى الله عليه وآله وأحد الأشراف، أخو سهل بن حنيف، شهد أحداً وما بعدها، وهو من السابقين الذين رجعوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام وكان من شرطة الخميس، ولي العراق لعمر، ثمّ البصرة لأمير المؤمنين عليه السلام، أخرجه منها طلحة والزبير بعد الغدر به وضربه وإهانته ونتف شعره،

فيه: «ألا وإنّ إمامَكم قد اكتفى من دنياه بطِمْرَيه، ومن طُعْمِه بقُرصَيه، ألا وإنّكم لا تقدرون على ذلك، ولكنْ أعينوني بوَرَعٍ واجتهادٍ وعفّةٍ وسَداد».

وقوله فيه: «وأيْمُ الله يَمِيناً أستثني فيها بمشيئة الله لأروضَنَّ نفسي رياضةً تهشُّ معها إلى القُرص إذا قدرتُ عليه مطعوماً، وتقنعُ بالملحِ مأدوماً، ولأدعنَّ مقلتي كعينِ ماءٍ نَضَبَ مَعينُها مُستفرِغةً دموعَها، أتمتلئُ السائمةُ من رِعْيِها فتبرُك، وتشبعُ الربيضةُ من عشبها فتربض، ويأكُلُ عليٌّ من زادِه فيهجع! قرَّتْ إذاً عينُه إذا اقتدى بعد السنين المتطاولة بالبهيمة الهاملة والسائمة المرْعيّة»[1]. إلى غير ذلك من كلامه عليه السلام.

والتواتر شاهد بأنّه عليه السلام كان على حالة تشهد بأنّه ازهد الناس بعد الرسول صلى الله عليه وآله.

وأمّا الشجاعة فالخوض في إثباتها له يجري مجرى إيضاح الواضحات[2].

➥ وشهد مع أمير المؤمنين عليه السلام وقعة الجمل، وتوفي في زمن معاوية بن أبي سفيان.

انظر: الاستيعاب: ٣/ ١٠٣٣، وتأريخ بغداد: ١/ ١٩١ ـ ١٩٢، وأسد الغابة: ٣/ ٣٧١، وسير أعلام النبلاء: ٢/ ٣٢٠ ـ ٣٢٢، والإصابة: ٤/ ٣٧١ ـ ٣٧٢، وخلاصة الأقوال: ٢٢٠، والدرجات الرفيعة: ٣٨١ ـ ٣٨٨، وأعيان الشيعة: ٨/ ١٣٩ ـ ١٤٢، والأعلام: ٤/ ٢٠٥، ومعجم رجال الحديث: ١٢/ ١١٧ ـ ١١٨.

(١) نهج البلاغة: ٤١٧، ٤١٩ ـ ٤٢٠ الرسالة ٤٥. و«الطِمْر»: الثوب البالي. و«الرِعْي»: الكلأ. و«الربيضة»: الجماعة من الغنم تربض في مكانها، والربوض للغنم كالبروك للإبل. **انظر**: شرح نهج البلاغة: ١٦/ ٢٠٧، ٢٩٥.

(٢) قد بلغ من شجاعته عليه السلام أنّ العرب كانت تفتخر بالوقوف أمامه في الحرب! بل كان ذوو قتلاه يفتخرون أنّ قتلاهم قضوا بيد عليّ عليه السلام دون غيره! قالت أخت عمرو بن عبد ودّ ترثيه:

لو كان قاتل عمرو غير قاتله   بكيته أبداً ما دمت في الأبدِ
لكنّ قاتله من لا نظير له   وكان يدعى أبوه بيضة البلدِ

انظر: شرح نهج البلاغة: ١/ ٢٠ ـ ٢١.

وأمّا العدالة فهي مَلَكة تنشأ عن هذه المَلَكات الثلاث وتلزمها، ويكفي في التنبيه عليها قوله عليه السلام: «والله لو أُعطِيتُ الأقاليمَ السبعةَ بما فيها[1] على أنْ أسلُبَ نملةً[2] [3] جُلْبَ شَعيرةٍ[4] ما فعلتُه»[5]، وذلك أبلغ ما يوصَف مِنْ ترك الظلم والحصول على وسَط العدل وفضيلته.

فثبت بهذا أنّه عليه السلام كان مستجمِعاً لأصول الفضائل[6]، وأنّه فيها أكمل من غيره.

وأمّا أنّ كلّ من كان كذلك فهو أفضل؛ فلأنّه لا معنى للأفضل إلّا الأكثر فضلاً.

الثاني من التفضيل: أنّ الرسول صلى الله عليه وآله لّما آخى بين الصحابة آخى بينه وبين نفسه[7]، وذلك يستلزم أفضليّته على سائر الصحابة؛ إذ المؤاخاة مظنّة

---

(١) في المصدر: «بما تحت أفلاكها».

(٢) قوله: «نملة» سقط من (م).

(٣) في المصدر: «أن أعصي الله في نملة أسلبها».

(٤) في جميع النسخ: «شعرة»، وما أثبتناه من المصدر.

(٥) نهج البلاغة: ٣٤٧ الخطبة ٢٢٤.

(٦) من قوله: «وفضيلته..» إلى هنا سقط من (ص).

(٧) **انظر**: سيرة ابن هشام: ٢/ ٣٥١، والطبقات الكبرى: ٣/ ٢٢، وفضائل الصحابة لابن حنبل: ٢/ ٥٩٧، ٦١٧، ٦٦٣، والمحبّر لابن حبيب: ٧٠، وأنساب الأشراف: ٩١، وسنن الترمذي: ٥/ ٣٠٠، والمستدرك: ٣/ ١٤، والاستيعاب: ٣/ ١٠٩٨ ـ ١٠٩٩، والدرر في اختصار المغازي والسير: ٥٨ وقال عنه بأنه الصحيح عند أهل السير والعلم بالآثار والخبر، ومناقب ابن المغازلي: ٣٧ ـ ٣٩، ومناقب الخوارزمي: ١٤٠، وتأريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ١٨، ٥١، ٥٢، ٦١، والمنتظم: ٣/ ٧٤، وأسد الغابة: ٤/ ١٦، وتذكرة الخواص: ٢٤، وكفاية الطالب: ١٩٢ ـ ١٩٦، والجوهرة في نسب الإمام علي وآله: ٦٣ ـ ٦٤، والمختصر في أخبار البشر: ١/ ١٢٧، وعيون الأثر: ١/ ٢٦٤، وتهذيب الكمال: ٢٠/ ٤٨٤، ونظم درر السمطين: ٩٤ ـ ٩٥، والإصابة: ٤/ ٤٦٤، والفصول المهمة: ١/ ٢١٩، وجواهر المطالب: ١/ ٦٩، وتأريخ الخلفاء: ١٧٠، ←

المساواة[1] في المنصب، وقيام كلّ من الأخوَين مقام الآخر، فلمّا كان محمّد ﷺ أفضل الخلق كان القائم مقامه كذلك.

الثالث: قوله ﷺ في ذي الثُدَيَّة[2]: «شرّ الخلق والخليقة يقتله خير الخلق

➥ ووفاء الوفا: ١/ ٢٠٧، ٢٠٨، وسبل الهدى والرشاد: ٣/ ٣٦٣، وتأريخ الخميس: ١/ ٣٥٣، وكنز العمال: ١١/ ٥٩٨، ٦٠٨، ١٣/ ١٤٠، والسيرة الحلبية: ٢/ ١٨١، وينابيع المودة: ١/ ١٧٧ ـ ١٨١.
هذه مصادر العامة، أمّا عندنا فالقضية من المتواترات.

هذا وقد أنكر ابن تيمية ـ على عادته في إنكار فضائل أمير المؤمنين عليه السلام ـ مؤاخاة الرسول ﷺ لعلي عليه السلام، وزعم أنها كذب! بل أنكر المؤاخاة بين المهاجرين عامة، **انظر**: منهاج السنة النبوية: ٤/ ٣٢ ـ ٣٣، ٥/ ٧١، ٧/ ١١٧، ٢٧٩، ٣٦١ ـ ٣٦٣.

وتابعه على هذا الإنكار ابن قيّم الجوزية في زاد المعاد: ٣/ ٥٦ وأضاف قائلاً: «ولو آخى [أي الرسول ﷺ] بين المهاجرين كان أحقَّ الناس بأخوّته أحبُّ الخلق إليه، ورفيقه في الهجرة، وأنيسه في الغار، وأفضل الصحابة وأكرمهم عليه، أبو بكر الصديق! وقد قال: لو كنت متّخذاً من أهل الأرض خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً..» إلى آخر كلامه!

وكذا تابع ابنَ تيمية في إنكاره ابنُ كثير في البداية والنهاية: ٣/ ٣٧٨، والسيرة النبوية: ٢/ ٣٢٦.

وقد كفانا ابن حجر العسقلاني مؤنة الردّ، قال في فتح الباري: ٧/ ٢١١:

«وأنكر ابن تيمية في كتاب الردّ على ابن المطهّر الرافضي المؤاخاة بين المهاجرين وخصوصاً مؤاخاة النبي ﷺ لعلي، قال: لأن المؤاخاة شرعت لإرفاق بعضهم بعضاً ولتأليف قلوب بعضهم على بعض، فلا معنى لمؤاخاة النبي لأحد منهم، ولا لمؤاخاة مهاجري لمهاجري!

وهذا ردّ للنص بالقياس، وإغفال عن حكمة المؤاخاة؛ لأن بعض المهاجرين كان أقوى من بعض بالمال والعشيرة والقوى، فآخى بين الأعلى والأدنى ليرتفق الأدنى بالأعلى، ويستعين الأعلى بالأدنى. وبهذا تظهر مؤاخاته ﷺ لعلي لأنه هو الذي كان يقوم به من عهد الصبا من قبل البعثة واستمر».

(١) في (ح): «المواساة».

(٢) هو ذو الخُوَيصِرة التميمي حُرقوص بن زهير السعدي، أصل الخوارج، وهو القائل لرسول الله ﷺ عندما كان يقسّم قسماً: اعدل. وقال فيه: إنّ له أصحاباً يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم، يمرقون من الدين كمروق السهم من الرمية. شارك مع أمير المؤمنين عليه السلام في صفّين ثم خرج عليه وقتل في النهروان. ⬅

والخليقة»[١]، وفي رواية: «يقتله خير هذه الأمّة»[٢]، وكان قاتلُه عليّاً عليه السلام.

الرابع: قوله صلى الله عليه وآله لفاطمة عليها السلام: «إنّ الله اطّلع على أهل الدنيا فاختار منهم أباك فاتخذه نبيّاً، ثمّ اطّلع ثانياً فاختار منهم بعلك»[٣].

الخامس: رُوي عن[٤] عائشة أنّها قالت: «كنت عند النبيّ إذ أقبل عليّ، فقال: هذا سيّد العرب، فقلت: بأبي أنت وأمّي ألست سيّد العرب؟ فقال: أنا سيّد العالمين وهو سيّد العرب»[٥].

فهذه الوجوه وأمثالها ممّا يدلّ على أنّه أفضل الخلق بعد محمّد صلى الله عليه وآله.

وأمّا أنّ كلّ من كان أفضل فهو أَولى بالخلافة وأحقّ بالتقديم فهي مقدّمة

➥ **انظر**: أسد الغابة: ٢/ ١٣٩ ـ ١٤٠، والكنى والألقاب: ٢/ ٢٤٦ ـ ٢٤٨.

وانظر قصة مقتله وطلب أمير المؤمنين عليه السلام لجثته في خصائص أمير المؤمنين عليه السلام للنسائي: ١٣٧ ـ ١٣٨، وتأريخ الطبري: ٤/ ٦٥ ـ ٦٦، والكامل في التأريخ: ٣/ ٣٤٧ ـ ٣٤٨، وشرح نهج البلاغة: ٢/ ٢٧٥ ـ ٢٧٧.

(١) المسترشد: ٢٨١، وشرح الأخبار: ١/ ١٤٢، وتنزيه الأنبياء: ٢٠٢، ومناقب آل أبي طالب: ٢/ ٢٦٨، وشرح نهج البلاغة: ٢/ ٢٦٧، وكشف الغمة: ١/ ١٥٨، وفتح الباري: ١٢/ ٢٥٣، وبحار الأنوار: ٣٣/ ٣٣٢. وفي جميعها: «يقتلهم..» أي: الخوارج.

(٢) بلفظ «يقتلهم خير أمتي من بعدي» في شرح نهج البلاغة: ٢/ ٢٦٨، وكشف الغمة: ١/ ١٥٨، وعنه في بحار الأنوار: ٣٣/ ٣٣٢.

(٣) بألفاظ قريبة في أمالي الصدوق: ٥٢٤، وروضة الواعظين: ١٢٣، وبشارة المصطفى: ٢٦٩، وبحار الأنوار: ٣٧/ ٩١، وينابيع المودة: ٣/ ٣٩.

(٤) قوله: «عن» سقط من (أ).

(٥) المعجم الكبير: ٣/ ٨٨، وأمالي الصدوق: ٩٣، ومعاني الأخبار: ١٠٣، والمستدرك: ٣/ ١٢٤، وحلية الأولياء: ١/ ٦٣، وروضة الواعظين: ١٠١، وتأريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٣٠٤، ومطالب السؤول: ١٢٦، وشرح نهج البلاغة: ٩/ ١٧٠، وكشف الغمة: ١/ ١٠٨، وذخائر العقبى: ٧٠، وكنز العمال: ١١/ ٦١٩، وغاية المرام للبحراني: ٥/ ١٦، وينابيع المودة: ٢/ ٤٠٤.

جليّة غنيّة عن البيان؛ إذ كان قبح تقديم المفضول على الفاضل في ما يُحتاج إليه في التقديم مركوزاً في بداية[(١)] العقول.

الوجه الثاني: أنْ نقول: الإمام يجب أنْ يكون واجب العصمة، ولا واحد من الصحابة سوى عليّ عليه السلام بواجب العصمة، فلم يجز أنْ يكون الإمام من الصحابة غير عليّ عليه السلام[(٢)].

أمّا الصغرى فقد مرّ بيانها، وأمّا الكبرى؛ فلأنّ الناس بعد الرسول صلى الله عليه وآله اختلفوا، فمنهم من قال بأنّ الإمامَ عليٌّ، ومنهم من قال بأنّه العبّاس[(٣)]، ومنهم من قال بأنّه أبو بكر. وإجماع الناس على تعيين أحد هؤلاء الثلاثة ممّا يدلّ على أنّ غيرهم ليس في مرتبتهم، لكنّ العبّاس وأبا بكر لم يكونا واجبَي العصمة بالاتّفاق، وأمّا مَنْ دونهما فبالأَولى. وحينئذٍ يتعيّن أنْ يكون الإمام هو عليّاً عليه السلام، وإلّا لخرج

---

(١) قوله: «بداية» لم يرد في (أ).

(٢) قال الشيخ الطوسي في الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ٣١٦ ـ ٣١٧:
«كلّ من شرط في الإمام العصمة قطع على أن الإمام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله عليٌّ عليه السلام، ومن خالف في إمامته خالف في أنّ مِنْ شرط الإمام أن يكون معصوماً، وليس فيهم من قال: الإمام يجب أن يكون معصوماً وقال: الإمام غيره».

(٣) هم فرقة تدعى (الراوندية) كما في مقالات الإسلاميين: ١/ ٩٤، ٢/ ١٣٥، وأصول الدين للبغدادي: ٢٨٤ ـ ٢٨٥.
وقد تدعى (العباسيّة)، قال عنها السيد المرتضى في الذخيرة في علم الكلام: ٤٧١:
«إنّ العباسيّة فرقة شاذة منقرضة ما رأينا في مدّة أعمارنا منهم عالماً بل ولا أحداً، ولولا أنّ الجاحظ نصر هذه المقالة وشيّدها لما عرفت».
وقال الشيخ الطوسي في الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ٣٣١ ـ ٣٣٢:
«وأما القائلون بإمامة العباس فلم نعرف واحداً منهم أصلاً، ولولا أنّ الجاحظ حكى هذه المقالة وصنّف فيهم كتاباً لما كان يعرف هذا القول قبله ولا بعده».

الحقّ عن الأمّة، وخلا الزمان عن الإمام المعصوم، وقد سبق بطلانه.

الوجه الثالث: النصّ الجليّ[(١)] من رسول الله صلى الله عليه وآله في حقّه بحيث لا يقبل التأويل، كقوله صلى الله عليه وآله: «سلّموا عليه بإمرة المؤمنين»[(٢)]، و[قوله صلى الله عليه وآله]: «اسمعوا له وأطيعوا»[(٣)]، وقوله صلى الله عليه وآله: «أنت الخليفة من بعدي»[(٤)]، وذلك ممّا تواترت به الإماميّة[(٥)] ونقلته خلفاً عن سلف[(٦)]، وهم يملؤون وجه الأرض، فيجب أنْ يكون هو الإمام الحقّ بعده بلا فصل.

---

(١) النصّ الجليّ: هو الذي يستفاد النصّ بالإمامة من ظاهر لفظه. **انظر**: رسائل المرتضى: ١/ ٣٣٨.

(٢) المسترشد: ٥٨٤، وعيون أخبار الرضا عليه السلام: ١/ ٧٣، وخصائص الأئمة: ٦٧، وأمالي المفيد: ١٨ ـ ١٩، وأمالي الطوسي: ٣٣١، والروضة في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام: ١٢٢.

(٣) هو من حديث الدار ومما قاله صلى الله عليه وآله يوم الإنذار، عندما نزل قوله تعالى: ﴿**وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ**﴾ ودعا بني عبد المطلب للإسلام، وطلب منهم من يؤازره وينصره في دعوته فلم يقم إلّا عليّ عليه السلام فقال صلى الله عليه وآله: «إنّ هذا أخي ووصيّي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا».

انظر: مناقب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام للكوفي: ١/ ٣٧٠ ـ ٣٧٦، وتأريخ الطبري: ٢/ ٦٢ ـ ٦٣، وتفسيره: ١٩/ ١٤٨ ـ ١٤٩، وشرح الأخبار: ١/ ١٠٦ ـ ١٠٧، وأمالي الطوسي: ٥٨١ ـ ٥٨٣، وتفسير البغوي: ٣/ ٤٠٠، ومناقب آل أبي طالب: ١/ ٣٠٥ ـ ٣٠٦، والكامل في التأريخ: ٢/ ٦٢ ـ ٦٣، وشرح نهج البلاغة: ١٣/ ٢١٠ ـ ٢١١، والروضة في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام: ٧٠، وجواهر المطالب: ١/ ٧٩ ـ ٨٠، وكنز العمال: ١٣/ ١١٤، وبحار الأنوار: ١٨/ ١٩١ ـ ١٩٢.

ولم يطب لابن كثير الدمشقي ـ فضلاً عن تكذيب الخبر ـ ذكر الوصاية والخلافة لعليّ عليه السلام، ففي تفسيره: ٣/ ٣٦٤: «إنّ هذا أخي وكذا وكذا ! فاسمعوا له وأطيعوا».

(٤) بألفاظ قريبة في السنة لابن أبي عاصم: ٢/ ٥٦٥، ٦٠٣، وشرح الأخبار: ١/ ١٣٤ ـ ١٣٥، ٢/ ٢٦٦، ومعاني الأخبار: ٤٠٢، والروضة في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام: ١٧٩. وانظر أيضاً الهامش السابق.

(٥) قوله: «به الإمامية» سقط من (ش) و (أ).

(٦) صرّح بهذا المرتضى في الذخيرة في علم الكلام: ٤٦٢ ـ ٤٦٣.

لا يقال: لا نسلّم أصل هذا النصّ.

سلّمناه، لكنْ لا نسلّم أنّه متواتر؛ لأنّ من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة، وذلك غير معلوم في الإماميّة.

سلّمناه، لكنْ لا نسلّم أنّه تواتر إليهم، وإلّا لعلمناه كما علموه؛ لاشتراكنا وإيّاهم في سببه وهو السماع.

لأنّا نجيب عن الأوّل والثاني: بأنّ شرط التواتر عند المحقّقين إنّما هو حصول اليقين من الخبر، ولا عبرة بالعدد كما تحقّق ذلك في المطوّلات[1]، وهذا النصّ ممّا حصل العلم اليقين به للإماميّة.

وعن الثالث: أنّ الإماميّة جاز أنْ يختصّوا بعلم هذا النصّ؛ لأنّه لم يسبق إلى أذهانهم نفيُ مقتضاه بشبهة، وذلك من شروط العلم التواتريّ. والخصم لمّا سبق إلى ذهنه ذلك لا جَرَمَ لم يحصل له العلم به.

ولنا على هذا المطلوب دلائل كثيرة، وفيما ذكرناه مَقنَع ههنا[2].

---

(١) **انظر** مثلاً: الإحكام في أصول الأحكام: ٢/ ٢٧.

(٢) وللاستزادة انظر مثلاً: (النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة) للمصنّف، و(الألفين الفارق بين الصدق والمين)، و(منهاج الكرامة في معرفة الإمامة) وكلاهما للعلامة الحليّ.

البحث الثاني:

في حجّة الخصم

وهي من وجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿**وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى * وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى**﴾[١] الآية.

فنقول: هذا الأتقى[٢] يجب أنْ يكون أفضل؛ لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ**﴾[٣]، وأجمعت الأمّة على أنّ الأتقى إمّا عليّ وإمّا أبو بكر، ولا يمكن حمله على عليّ؛ لأنّه قد كان للنبيّ ﷺ عليه نِعَم كثيرة، فأمّا أبو بكر فإنّما كانت له عليه نعمة الإرشاد إلى الدين، وتلك النعمة لا تُجزى ألبتّة، فتعيّن أنّ المراد به أبو بكر، فكان أفضل الخلق بعد النبيّ ﷺ. فلو كان مُبطلاً في إمامته لكان ظالماً، فلم يكن أفضل، لكنّه أفضل، فهو محقّ في الإمامة[٤].

---

(١) سورة الليل: ١٧ ـ ١٩.

(٢) من الآية الثالثة ﴿**وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ**.. ﴾ إلى هنا سقط من (ص).

(٣) سورة الحجرات: ١٣.

(٤) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٨٧ ـ ٢٨٩، وشرح المقاصد: ٥/ ٢٦٦.
وسيق دليلاً على الأفضلية في أبكار الأفكار: ٥/ ١٧٥، وطوالع الأنوار: ٢٤٥، والمواقف في علم الكلام: ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

الثاني: قوله ﷺ: «اقتدوا باللَذَين من بعدي أبي بكر وعمر»، أوجب الاقتداء بهما في الفتوى، فوجب أنْ لا يكونا غاصبين للإمامة، وإلّا لكانا فاسقين، فلم يجُز الاقتداء بهما[1].

الثالث: قوله ﷺ في حقّهما: «أبو بكر وعمر سيّدا كهول أهل الجنّة»، ولو كانا غاصبين للإمامة لكانا ظالمين، فلم يكونا من أهل الجنّة لذلك[2].

وجواب الأوّل: لا نسلّم أنّ نعمة الإرشاد إلى الدين لا تُجزى، نعم قد لا يكون جزاؤها مساوياً لها في الفضل، وذلك لا يدفع أصل الجزاء.

سلّمناه، لكنْ لا نسلّم أنّ الأتقى الموصوف في الآية هو المشار إليه بالأتقى في الآية الأخرى، أو صادقاً عليه، بل جاز أنْ يكون مبايناً له، وحينئذٍ لا يلزم ما ذكرتموه.

سلّمناه، لكنّ قوله [تعالى]: ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ إنّما يدلّ على أنّ كلّ من كان أكرم عند الله فصفة الأتقى ثابتة له، لا على أنّ كلّ من كان أتقى فهو[3] أكرم؛ لأنّ الموجبة الكلّيّة لا تنعكس كنفسها، وحينئذٍ لا يلزم من كونه أتقى كونُه أكرم عند الله وأفضل.

---

(١) **انظر**: الأربعين في أصول الدين للرازي: ٢/ ٢٨٩ ـ ٢٩٠، والمسائل الخمسين في أصول الدين: ٧٢، وشرح المواقف: ٨/ ٣٦٤.
وسيق دليلاً على الأفضلية في أبكار الأفكار: ٥/ ١٧٥، والمواقف في علم الكلام: ٤٠٧، وشرح المقاصد: ٥/ ٢٩٢.

(٢) سيق دليلاً على الأفضلية في أبكار الأفكار: ٥/ ١٧٦، والمواقف في علم الكلام: ٤٠٨، وشرح المقاصد: ٥/ ٢٩٢.

(٣) قوله: «فهو» سقط من (أ).

وعن الثاني: لا نسلّم صحّة الخبر[١].

سلّمناه، لكنّ الأمر بالاقتداء بهما أمر مطلق محتمل للاقتداء بهما في الرأي والمشورة أو في الفتوى، وذلك محتمل للمرّة الواحدة والمرّات[٢]، فأين ذلك من الدلالة على صحّة إمامتهما. ولا منافاة بين الاقتداء بهما في شيء يغلب على الظنّ حقيقته منهما[٣] وبين غصبهما للإمامة[٤].

وعن الثالث: أنّا نمنع صحّة الخبر[٥] ونعارضه بوجهين[٦]:

أحدهما: أنّه بظاهره يقتضي أنْ يكونا سيّدَي كهول أهل الجنّة حتى الأنبياء، وهو ظاهر البطلان.

الثاني: أنّه ورد في صفة أهل الجنّة أنّهم يحشرون يوم القيامة جُرْداً مُرْداً مبرّئين من النقصانات، موصوفين بالكمالات، وذلك ينافي أنْ يكونوا كهولاً.

---

(١) للعلّامة السيد علي الميلاني رسالة في تحقيق حديث الاقتداء بالشيخين ذكر فيها أسانيده وبيّن ضعفها، ونقل تصريحات القوم بضعفه بل بوضعه، والرسالة ضمن كتاب: الإمامة في أهم الكتب الكلامية: ٣٥٧ ـ ٤١٢، فراجع.

(٢) في (م): «والمرار».

(٣) من قوله: «ولا منافاة..» إلى هنا سقط من (ص).

(٤) **انظر** ما ذكره الشيخ الطوسي في ردّه في تلخيص الشافي: ٣/ ٣٢ ـ ٣٩.

(٥) قال الكراجكي في التعجّب: ١٣٨: «وإنّما افتعلوا هذا الخبر ليعارضوا به قول النبي ﷺ: الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنة».

ونُسب وضعه إلى بني أمية في الاحتجاج: ٢/ ٢٤٧، وكذا في تلخيص الشافي: ٣/ ٢١٩.

وقد بيّن السيد علي الميلاني في كتابه: الأحاديث المقلوبة في مناقب الصحابة: ٢٠ ـ ٢٧ زيف هذا الحديث ووهن طرقه فراجع.

(٦) **انظر**: الشافي في الإمامة: ٣/ ١٠٦ ـ ١٠٩، وتلخيص الشافي: ٣/ ٢١٨ ـ ٢٢٤.

البحث الثالث:

[في أنّ كلّ أفعال الإمام وأقواله صائبة]

إذا ثبت كونه عليه السلام إماماً حقّاً معصوماً وجب أنْ يُحمل سكوته عن[١] الطلب للخلافة وسائر حقوقه على التقيّة وعدم الناصر والإشفاق على الدين كما صرّح عليه السلام بذلك في مواضع من كلامه، كقوله: «لولا قربُ عهد الناس بالكفر لجاهدتهم»[٢]، وقوله لابنه الحسن عليه السلام: «ما زلتُ مدفوعاً عن حقّي، مُستأثَراً عَليّ منذ قبض الله نبيّه صلى الله عليه وآله حتى يوم الناس هذا»[٣]، ونحو ذلك.

ومن تتّبع كلامه وجد فيه أمثال ذلك ممّا يدلّ على أنّه كان يرى أنّ الإمامة حقّ له دون غيره[٤]، وعلى ذلك يُحمل دخوله في الشورى وتحكيم

---

(١) في (ش) و (أ): «على».

(٢) الفصول المختارة: ٢٥١، والرسائل العشر: ١٢٥.

(٣) نهج البلاغة: ٥٣ الخطبة ٦.

(٤) كقوله عليه السلام إبّان خلافته: «الآن رجع الحقّ إلى أهله، ونُقل إلى منتقله». (نهج البلاغة: ٤٧ ٤٧ الخطبة ٢).

وقوله عليه السلام في خطبته الشقشقية: «أما والله لقد تقمّصها فلان وإنّه ليعلم أنّ محلّي منها محلّ القطب من الرحى، ينحدر عني السيل ولا يرقى إليّ الطير، فسدلتُ دونها ثوباً، وطويتُ عنها كشحاً، وطفقتُ أرتئي بين أن أصول بيدٍ جذّاء، أو أصبر على طَخْيةٍ عمياء، يهرم فيها الكبير، ويشيب فيها الصغير، ويكدح فيها مؤمن حتى يلاقي ربّه، فرأيتُ أنّ الصبر على هاتا أحجى، فصبرتُ وفي العين قذى، وفي الحلق شجى، أرى تراثي نهباً..». (نهج البلاغة: ٤٨ الخطبة ٣).

←

الحكمين وغيرهما.

وبالجملة إذا ثبتت عصمته وجب أنْ يكون كلّ ما فعَلَه أو قاله صواباً وإنْ جهلنا وجه الحكمة فيه[1].

➥ وقوله عليه السلام في جواب الأسدي: «أمّا الإستبداد علينا بهذا المقام ونحن الأعلون نسباً، والأشدّون برسول الله صلى الله عليه وآله نَوطاً، فإنّها كانت أثرةً شحّت عليها نفوس قوم، وسخت عنها نفوس آخرين، والحكم لله، والمعود إليه القيامة،

ودعْ عنك نهباً صِيح في حجراته　　ولكنْ حديثاً ما حديثُ الرواحلِ..».

(نهج البلاغة: ٢٣١ الخطبة ١٦٢).

وقوله عليه السلام: «وإنما طلبتُ حقاً لي وأنتم تحولون بيني وبينه، وتضربون وجهي دونه... اللهم إني أستعديك على قريش ومن أعانهم، فإنهم قطعوا رحمي، وصغّروا منزلتي، وأجمعوا على منازعتي أمراً هو لي..». (نهج البلاغة: ٢٤٦ الخطبة ١٧٢).

وقوله عليه السلام من كتابٍ بعثه إلى عقيل أخيه: «فجزت قريشاً عني الجوازي، فقد قطعوا رحمي، وسلبوني سلطان ابن أمي». (نهج البلاغة: ٤٠٩ الرسالة ٣٦).

وانظر كذلك: نهج البلاغة: ٢٠١ الخطبة ١٤٤، و ٢٠٩ الخطبة ١٥٠.

(١) **انظر**: شرح جمل العلم والعمل: ٢١٤ ـ ٢١٨.

البحث الرابع:

في تعيين باقي الأئمّة عليهم السلام

الحقّ أنّ الأئمّة بعده عليه السلام أحد عشر نقيباً من ولده، وأسماؤهم مشهورة، ولنا في ذلك طريقان:

أحدهما: نصُّ كلٍّ منهم على من بعده، وذلك ممّا تواترت به أخبار الإماميّة الاثني عشريّة خلَفاً عن سلف[1].

الثاني: ما رُوي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال لابنه الحسين عليه السلام: «إنّ ابني هذا إمام ابن إمام، أخو إمام، أبو أئمّة تسعة تاسعهم قائمهم. حجّة ابن حجّة، أخو حجّة، أبو حجج تسع»[2]. وهذا نصّ صريح في عددهم.

فأمّا معرفة عين كلّ واحد منهم في زمانه فبآيات وكرامات تظهر على يديه،

---

(١) **انظر** طائفة منها في الكافي: ١/ ٢٨٦ ـ ٣٢٩، وكمال الدين: ٢٥٦ ـ ٢٨٥.

وقد ألّف الإمامية كتباً مستقلة في النصوص على الأئمة الاثني عشر، مثل: (كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر) للخزاز القمي، و(مقتضب الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر) لابن عياش الجوهري، و(الاستنصار في النص على الأئمة الأطهار) لأبي الفتح الكراجكي، و(غاية المرام وحجة الخصام) للسيد هاشم البحراني، وغيرها.

(٢) مع اختلاف طفيف في كتاب سليم بن قيس: ٤٦٠، والخصال: ٤٧٥، وعيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/ ٥٦، وكمال الدين: ٢٦٢، وكفاية الأثر: ٣٠، ٤٦، ومقتضب الأثر: ٩ ـ ١٠، والاختصاص: ٢٠٧ ـ ٢٠٨، والاستنصار: ٩، وغاية المرام للبحراني: ١/ ١٠٢ ـ ١٠٣، ١١٦، وبحار الأنوار: ٣٦/ ٢١.

وتواترت به أخبار خواصّهم وشيعتهم، وهي مسطورة في كتب الآثار عن الأئمّة الأطهار من رامها طالعها من مظانّها [١].

(١) ككتاب (نوادر المعجزات) لأبي جعفر الطبري، و(الخرائج الجرائح) لقطب الدين الراوندي، و(الثاقب في المناقب) لابن حمزة الطوسي، و(مدينة المعاجز) للسيد هاشم البحراني.

البحث الخامس:

في غيبة الإمام الثاني عشر

والكلام في سبب غيبته واستتاره، وفي[١] طول عمره.

أمّا الأوّل فنقول: إنّه لّما وجب كون الإمام معصوماً علمنا أنّ غيبته طاعة وإلّا لكان عاصياً، ولم يجب علينا ذكر السبب، غير أنّا نقول: لا يجوز أنْ يكون ذلك السبب من الله تعالى؛ لكونه مناقضاً[٢] لغرض التكليف، ولا من الإمام نفسه؛ لكونه معصوماً، فوجب أنْ يكون من الأمّة، وهو الخوف الغالب وعدم التمكين، والإثمُ[٣] في ذلك ـ وما يستلزمه من تعطيل الحدود والأحكام ـ عليهم. والظهورُ واجب عند عدم سبب الغيبة.

لا يقال: فهلّا ظهر لأعدائه وإنْ أدّى ذلك إلى قتله كما فعل ذلك كثير من الأنبياء عليهم السلام.

سلّمناه، لكنّ التقيّة والخوف إنّما يكون من أعدائه، فهلّا ظهر لأوليائه[٤].

---

(١) قوله: «في» لم يرد في (ش) و (أ).

(٢) في (ص): «منافياً».

(٣) في (ش): «ولا إثم».

(٤) من قوله: «سلمناه لكن التقية..» إلى هنا سقط من (ش).

سلّمناه، لكنْ لِمَ لا يجوز أنْ يكون معدوماً إلى حين إمكان[1] انبساط يده ثمّ يوجده الله تعالى؟

لأنّا نجيب عن الأوّل: بأنّه لمّا ثبت كونه معصوماً علمنا أنّ تكليفه ليس هو الظهور لأعدائه وإلّا لظهر.

وعن الثاني: إنّا نجوّز أنْ يظهر لأوليائه ولا نقطع بعدم ذلك، على أنّ اللطف حاصل لهم في غيبته أيضاً؛ إذ لا يأمن أحدهم إذا همّ بفعل المعصية أنْ يظهر الإمام عليه فيوقع به الحدّ[2]، وهذا القدر كافٍ في باب[3] اللطف.

وعن الثالث: أنّ الفرق بين عدمه وغيبته ظاهر؛ لوجود اللطف في غيبته دون عدمه.

فأمّا طول عمره فغاية الخصم فيه الاستبعاد، وهو مدفوع بوجوه:

الأوّل: أنّ[4] من نظر في أخبار المعمّرين وسِيَرهم علم أنّ مقدار عمره وأزيدَ معتادٌ، فإنّه نُقل عن لقمان أنّه عاش سبعة آلاف سنة[5]، وهو صاحب النسور. ورُوي أنّ عمرو بن حَمَمَة الدَوْسيّ[6] عاش أربعمائة سنة[7]، وكذلك

---

(١) قوله: «إمكان» لم يرد في (م).

(٢) في (م): «الحدود».

(٣) قوله: «باب» لم يرد في (ص).

(٤) قوله: «أن» سقط من (ص).

(٥) **انظر**: الغيبة للطوسي: ١١٤، وتقريب المعارف: ٤٤٩.

(٦) هو عمرو بن حممة بن رافع بن الحارث الدوسي الأزدي، أحد حكام العرب في الجاهلية، ومن المعمّرين، قيل: هو ذو الحلم الذي تضرب به العرب المثل.
انظر: الأعلام: ٥/ ٧٧.

(٧) **انظر**: المعمّرين والوصايا: ٢٨، والفصول العشرة: ١٠٠، والغيبة للطوسي: ١١٧، وتقريب المعارف: ٤٥٠.

غيرهما من المعمّرين[١].

الثاني: قوله تعالى إخباراً عن نوح عليه السلام: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾[٢].

الثالث: الاتّفاق بيّننا وبين الخصم على حياة الخضر وإلياس[٣] عليهما السلام من الأنبياء، والسامريّ[٤] والدجّال[٥] من الأشقياء، وإذا جاز ذلك في الطرفين فلِمَ

---

(١) كالحارث بن مضاض الجرهمي، وزهير بن جناب الكلبي، وربيع بن ضبع الفزاري، وغيرهم. **انظر** جملة منهم في كمال الدين: ٥٤٩ وما بعدها، والفصول العشرة: ٩٥ وما بعدها، وأمالي المرتضى: ١/ ١٦٩ وما بعدها، والغيبة للطوسي: ١١٤ وما بعدها، وتقريب المعارف: ٤٥٠ وما بعدها، وإعلام الورى: ٢/ ٣٠٦ وما بعدها. وراجع أيضاً كتاب (المعمّرين) لأبي حاتم السجستاني.

(٢) سورة العنكبوت: ١٤.

(٣) قالوا: من الأنبياء أربعة أحياء اثنان في السماء عيسى وإدريس، واثنان في الأرض إلياس والخضر. **انظر**: تفسير البغوي: ٣/ ٢٠٠، وربيع الأبرار: ١/ ٣٢٩ ـ ٣٣٠، وفتح الباري: ٦/ ٣١٠، والدر المنثور: ٤/ ٣٢٩.

وقد ذهب الجمهور إلى حياة الخضر، صرّح بهذا النووي في شرح مسلم: ١٥/ ١٣٥، والعيني في عمدة القاري: ٢/ ٦٠، والسيوطي في الديباج على مسلم: ٥/ ٤٨٤.

نعم أنكره من العامة البخاري وإبراهيم الحربي وأبو يعلى الفراء وأبو بكر بن عربي وغيرهم، كما في فتح الباري: ٦/ ٣١٠.

وتذبذب رأي ابن تيمية فأنكر حياته ـ وحياة إلياس ـ مرّة وأثبتها أخرى، **انظر**: مجموع الفتاوى: ٤/ ١٧٣، ١٧٤.

أما عندنا فحياته من المسلّمات، **انظر** مثلاً: الفصول العشرة للشيخ المفيد: ٨٣، والغيبة للشيخ الطوسي: ١٠٩ ـ ١١٠.

(٤) في (ص): «والسفياني».

(٥) لم أجد في المصادر التي بين يديّ من قال ـ قبل المصنّف ـ بحياة السامريّ، وقد تابعه على ما ذكره المقداد السيوري في إرشاد الطالبين: ٣٧٨، واللوامع الإلهية: ٣٤٨.

⬅

لا يجوز مثله في الواسطة؟ أعني: طبقة الأولياء.

وبالله التوفيق والعصمة، وبه الحول والقوّة، والحمد لله ربّ العالمين[1].

➡ **وأما** الدجّال فقد روى العامة عن تميم الداريّ في حديث الجسّاسة أنّه موجود منذ عهد النبي ﷺ في جزيرة خضراء، وهم يؤمنون بخروجه آخر الزمان وأنّه يقتل على يدي عيسى عليه السلام.

وقد صرّح بحياته القرطبي في تفسيره: ١١/ ٤٢، وفي شرح مسلم للنووي: ١٨/٥٨: أنّ القول بحياته مذهب أهل السنّة وجميع المحدّثين والفقهاء والنظّار.

كما صرّح بحياته وحياة الجسّاسة ابن تيمية في مجموع الفتاوى: ٤/ ١٧٤.

والجسّاسة دابة تتجسّس الأخبار للدجّال، **انظر** رواية وجودها ووجود الدجال في مسند أحمد: ٦/ ٣٧٣، وصحيح مسلم: ٨/ ٢٠٣، وغيرهما من المصادر.

(١) في نهاية (ص): «والحمد لله حقّ حمده، وصلى الله على رسوله محمد النبي وآله الطيبين الطاهرين وسلّم تسليماً كثيراً».

الفَهَارِسُ العَامَّة

١ـ فهرس الآيات القرآنية الواردة في المتن

«سورة البقرة»

«سورة آل عمران»

«سورة النساء»

«سورة المائدة»

«سورة الأنعام»

«سورة الأعراف»

«سورة التوبة»

«سورة يونس»

«سورة هود»

«سورة الرعد»

«سورة إبراهيم»

«سورة النحل»

«سورة ص»

«سورة الزمر»

«سورة غافر»

«سورة الشورى»

«سورة الزخرف»

«سورة الأحقاف»

«سورة محمّد»

«سورة الحجرات»

«سورة البينة»

«سورة الزلزلة»

«سورة التوحيد»

٢- فهرس الأحاديث والآثار الواردة في المتن

٣- فهرس الأعلام الواردة في المتن

٤- فهرس الفرق والجماعات الواردة في المتن

٥- فهرس المصطلحات الواردة في المتن

٦- مصادر المقدّمة والتحقيق

١. **القرآن الكريم**.

٢. **الإبانة عن أصول الديانة**، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (-٣٣٠هـ)، تقديم وتحقيق وتعليق د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٧.

٣. **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية**، لعبيد الله بن محمد بن بطّة العكبري الحنبلي (-٣٨٧هـ)، تحقيق د. عثمان عبد الله آدم الأثيوبي، دار الراية، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨.

٤. **أبكار الأفكار في أصول الدين**، لسيف الدين الآمدي أبي الحسن علي بن محمد بن سالم (-٦٣١هـ)، تحقيق أ د. أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٤.

٥. **إثبات صفة العلوّ**، لعبد الله بن محمد بن قدامة المقدسي (-٦٢٠هـ)، تحقيق بدر عبد الله البدر، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦.

٦. **الاحتجاج**، لأبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (-٥٤٨هـ)، تعليق وملاحظات السيد محمد باقر الخرسان، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ١٣٨٦.

٧. **الإحكام في أصول الأحكام**، لسيف الدين الآمدي أبي الحسن علي بن محمد بن سالم (-٦٣١هـ)، علّق عليه الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، دمشق- بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢.

٨. **إحياء علوم الدين**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (-٥٠٥هـ)، دار المعرفة، بيروت.

٩. **أخبار القضاة**، لأبي بكر محمد بن خلف بن حيّان الضبّي البغدادي الملقّب بوكيع (-٣٠٦هـ)، صحّحه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه عبد العزيز مصطفى المراغي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٦٦.

١٠. **الاختصاص**، للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (-٤١٣هـ)، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤.

١١. **أديان الهند الكبرى** (مقارنة الأديان)، د. أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢.

١٢. **الأربعين في أصول الدين**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (-٥٠٥هـ)، عني به وصححه عبد الله عبد الحميد عرواني، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤.

١٣. **الأربعين في أصول الدين**، لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين التيمي (-٦٠٦هـ)، تقديم وتحقيق وتعليق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦.

١٤. **الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد**، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني (-٤٧٨هـ)، تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٦٩.

١٥. **إرشاد الطالبين إلى شرح نهج المسترشدين**، لجمال الدين المقداد بن عبد الله السيوري الحلي (-٨٢٦هـ)، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥.

١٦. **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (-٤١٣هـ)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤.

١٧. **أساس التقديس**، لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين التيمي (-٦٠٦هـ)، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٦.

١٨. **أسباب النزول**، لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (-٤٦٨هـ)، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٣٨٨.

١٩. **الاستذكار،** لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البرّ النمري (-٤٦٣هـ)، تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.

٢٠. **الاستنصار في النصّ على الأئمّة الأطهار،** لأبي الفتح محمد بن علي بن عثمان الكراجكي (-٤٤٩هـ)، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥.

٢١. **الاستيعاب في معرفة الأصحاب،** لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البرّ النمري (-٤٦٣هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢.

٢٢. **أسد الغابة في معرفة الصحابة،** لابن الأثير الجزري عزّ الدين علي بن محمد الشيباني (-٦٣٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٣. **الأسرار الخفيّة في العلوم العقليّة،** للعلامة الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي (٧٢٦ هـ)، تحقيق مركز إحياء التراث الإسلامي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، الطبعة الثانية، ١٤٣٠.

٢٤. **الإشارة إلى مذهب أهل الحق،** لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (-٤٧٦هـ)، تحقيق د. محمد السيد الجليند، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٤٢٠.

٢٥. **الإشارات والتنبيهات،** للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (-٤٢٨هـ)، تحقيق مجتبى الزارعي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٩.

٢٦. **الإصابة في تمييز الصحابة،** لشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (-٨٥٢هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥.

٢٧. **الأصفى في تفسير القرآن**، للمولى محمد محسن الفيض الكاشاني (-١٠٩١هـ)، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨.

٢٨. **أصول الدين**، لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي (-٤٢٩هـ)، مطبعة الدولة، استانبول، الطبعة الأولى، ١٩٢٨.

٢٩. **الاعتقاد**، لأبي الحسين محمد بن أبي يعلى الفرّاء الحنبلي (-٥٢٦هـ)، تحقيق وتعليق محمد ابن عبد الرحمن الخميس، دار أطلس الخضراء، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣.

٣٠. **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين التيمي (-٦٠٦هـ)، مراجعة وتحرير علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٥٦.

٣١. **الأعلام**، لخير الدين الزركلي (-١٤١٠هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠.

٣٢. **أعلام الدين في صفات المؤمنين**، للحسن بن أبي الحسن الديلمي (ق٨)، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، قم.

٣٣. **أعلام النبوّة**، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي الشافعي (-٤٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦.

٣٤. **إعلام الورى بأعلام الهدى**، لأمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ق٦)، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧.

٣٥. **أعيان الشيعة**، للسيد محسن بن عبد الكريم الأمين الحسيني العاملي (-١٣٧١هـ)، حقّقه وأخرجه حسن الأمين، دار التعارف، بيروت.

٣٦. **الاقتصاد في الاعتقاد**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (-٥٠٥هـ)، عارضه بأصوله وعلق حواشيه وقدم له د. إبراهيم آكاه جوبوقجي و د. حسين أتاي، أنقرة، ١٩٦٢.

٣٧. **الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد**، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (-٤٦٠هـ)، تحقيق لجنة التحقيق في جمعية منتدى النشر، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦.

٣٨. **الألفين**، للعلامة الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي (-٧٢٦هـ)، مكتبة الألفين، الكويت، ١٤٠٥.

٣٩. **الإلهيات من كتاب الشفاء**، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (-٤٢٨هـ)، تحقيق آية الله حسن حسن زادة الآملي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨.

٤٠. **الأمالي**، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (-٣٨١هـ)، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧.

٤١. **الأمالي**، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (-٤٦٠هـ)، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، دار الثقافة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤.

٤٢. **الأمالي**، للشريف المرتضى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي البغدادي (-٤٣٦هـ)، تصحيح وتعليق محمد بدر الدين النعساني الحلبي، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٣. [بالأوفسيت]

٤٣. **أمل الآمل**، للشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (-١١٠٤هـ)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مكتبة الأندلس، بغداد.

٤٤. **الأنساب**، لعبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي المروزي السمعاني (-٥٦٢هـ)، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨.

٤٥. **أنساب الأشراف**، لأحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (-٢٧٩هـ)، حقّقه وعلّق عليه الشيخ محمد باقر المحمودي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٤.

٤٦. **الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيّب الباقلاني (-٤٠٣هـ)، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢١.

٤٧. **أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين**، للشيخ علي بن الشيخ حسن البلادي البحراني (-١٣٤٠هـ)، تصحيح محمد علي محمد رضا الطبسي، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٣٧٧.

٤٨. **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**، للعلامة الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي (٧٢٦ هـ)، صحّحه وعلّق عليه محمد نجمي الزنجاني، منشورات جامعة طهران، ١٣٣٨ ش.

٤٩. **أوائل المقالات**، للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (-٤١٣هـ)، تحقيق الشيخ إبراهيم الأنصاري الزنجاني، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤.

٥٠. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، للعلامة الشيخ محمد باقر المجلسي (-١١١١هـ)، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣.

٥١. **بحوث في الملل والنحل**، لآية الله المحقق الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٨.

٥٢. **البداية والنهاية**، لأبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (-٧٧٤هـ)، حقّقه علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨.

٥٣. **بشارة المصطفى لشيعة المرتضى**، لعماد الدين أبي جعفر محمد بن أبي القاسم الطبري (من القرن السادس)، تحقيق جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠.

٥٤. **بصائر الدرجات**، لأبي جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفّار (-٢٩٠هـ)، تعليق وتصحيح الحاج ميرزا محسن «كوچه باغي»، مؤسسة الأعلمي، طهران، ١٤٠٤.

٥٥. **البصائر النصيرية في علم المنطق**، للقاضي زين الدين عمر بن سهلان الساوي (-٥٤٠هـ)، تقديم وتحقيق حسن المراغي، شمس تبريزي، طهران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥.

٥٦. **تاج العروس من جواهر القاموس**، للسيد أبي الفيض محمد مرتضى الحسيني الزَبيدي (-١٢٠٥هـ)، دراسة وتحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤.

٥٧. **تأريخ الإسلام**، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (-٧٤٨هـ)، تحقيق د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧.

٥٨. **تأريخ بغداد أو مدينة السلام**، للخطيب البغدادي أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت (-٤٦٣هـ)، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧.

٥٩. **تأريخ الخلفاء**، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (-٩١١هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٧١.

٦٠. **تأريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس**، للشيخ حسين بن محمد بن الحسن الدياربكري (-٩٦٦هـ)، دار صادر، بيروت.

٦١. **تأريخ الطبري** (تأريخ الأمم والملوك)، لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (-٣١٠هـ)، مؤسسة الأعلمي، بيروت ، الطبعة الرابعة، ١٤٠٣.

٦٢. **تأريخ مدينة دمشق**، لابن عساكر أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي (-٥٧١هـ)، دراسة وتحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥.

٦٣. **تأسيس الشيعة لفنون الإسلام**، للسيّد حسن صدر الدين الكاظمي (-١٣٥١هـ)، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٤١١.

٦٤. **التبصير في الدين**، لأبي المظفر طاهر بن محمد الإسفرايني (-٤٧١ هـ)، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣.

٦٥. **تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية**، لقطب الدين محمد بن محمد الرازي (-٧٦٦هـ)، وعليه حاشية الشريف الجرجاني، تصحيح محسن بيدارفر، منشورات بيدار، الطبعة الأولى، ١٤٢٤.

٦٦. **تخريج الأحاديث والآثار**، لجمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (-٧٦٢هـ)، تحقيق عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤.

٦٧. **تذكرة الحفاظ**، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (-٧٤٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٦٨. **تذكرة الخواص**، لسبط ابن الجوزي يوسف بن فرغلي البغدادي (-٦٥٤هـ)، قدّم له السيد محمد صادق بحر العلوم، مكتبة نينوى الحديثة، طهران.

٦٩. **تراثنا**، مجلّة فصلية تصدرها مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.

٧٠. **تراجم الرجال**، للسيّد أحمد الحسيني (-؟؟)، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤١٤.

٧١. **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات** (رسالة الحدود)، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (-٤٢٨هـ)، دار العرب، القاهرة، الطبعة الثانية.

٧٢. **التسهيل لعلوم التنزيل**، لمحمد بن أحمد بن جزى الكلبي الغرناطي (-٧٤١هـ)، دار الكتاب العربي، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٠٣.

٧٣. **التعجّب من أغلاط العامة في مسألة الإمامة**، لأبي الفتح محمد بن علي بن عثمان الكراجكي (-٤٤٩هـ)، تصحيح وتخريج فارس حسون كريم.

٧٤. **التعليق في علم الكلام**، لقطب الدين أبي جعفر محمد بن الحسن المقرئ النيسابوري (ق٦)، تحقيق د. محمد يزدي مطلق (الفاضل)، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، ١٤٢٧.

٧٥. **التعليقات**، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (-٤٢٨هـ)، مركز النشر التابع لمركز الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الرابعة، ١٤٢١.

٧٦. **تفسير ابن أبي حاتم**، لعبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس التميمي الرازي (-٣٢٧هـ)، تحقيق أسعد محمد الطيّب، المكتبة العصرية، صيدا.

٧٧. **تفسير ابن عربي**، لمحيي الدين محمد بن علي الحاتمي الطائي الأندلسي (-٦٣٨هـ)، ضبطه وصحّحه الشيخ عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢.

٧٨. **تفسير ابن كثير**، لأبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (-٧٧٤هـ)، قدّم له د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢.

٧٩. **تفسير البغوي**، للحسين بن مسعود الفرّاء البغوي (-٥١٠هـ)، تحقيق خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت.

٨٠. **تفسير الثعلبي**، لأبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري (-٤٢٧هـ)، تحقيق أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢.

٨١. **تفسير الرازي** (التفسير الكبير= مفاتيح الغيب)، لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين التيمي (-٦٠٦هـ)، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٣٦٣ش.

٨٢. **تفسير السمعاني**، لأبي المظفّر منصور بن محمد التميمي المروزي السمعاني (-٤٨٩هـ)، تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨.

٨٣. **تفسير الطبري** (جامع البيان)، لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (-٣١٠هـ)، ضبط وتوثيق وتخريج جميل صدقي العطار، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥.

٨٤. **تفسير فرات الكوفي**، لفرات بن إبراهيم الكوفي (-٣٥٢هـ)، تحقيق محمد الكاظم، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٠.

٨٥. **تفسير القرطبي** (الجامع لأحكام القرآن)، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (-٦٧١هـ)، تصحيح أحمد عبد الحليم البردوني، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥.

٨٦. **تفضيل أمير المؤمنين** عليه السلام، للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (-٤١٣هـ)، تحقيق علي مدرسي الكعبي، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤.

٨٧. **تقريب المعارف**، لأبي الصلاح تقيّ بن نجم الحلبي (-٤٤٧هـ)، تحقيق الشيخ فارس تبريزيان الحسون، نشر المحقق، ١٤٢٧.

٨٨. **تلخيص الشافي**، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (-٤٦٠هـ)، قدّم له وعلّق عليه السيد حسين بحر العلوم، مكتبة العلمين، النجف الأشرف، الطبعة الثانية، ١٣٨٣.

٨٩. **تلخيص المحصّل** (نقد المحصّل)، للخواجة نصير الدين أبي جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (-٦٧٢هـ)، اهتمام عبد الله نوراني، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥.

٩٠. **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، للقاضي أبو بكر محمد بن الطيّب الباقلاني (-٤٠٣هـ)، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤.

٩١. **تنزيه الأنبياء**، للشريف المرتضى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي البغدادي (-٤٣٦هـ)، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٩.

٩٢. **تهافت الفلاسفة**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (-٥٠٥هـ)، تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة.

٩٣. **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (-٤٦٠هـ)، حقّقه وعلّق عليه السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠.

٩٤. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، لجمال الدين أبي الحجاج يوسف بن عبد الرحمن الكلبي المزّي (-٧٤٢هـ)، حقّقه وضبط نصّه وعلّق عليه د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٦.

٩٥. **التوحيد،** للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (-٣٨١هـ)، صحّحه وعلّق عليه السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

٩٦. **التوحيد وإثبات صفات الربّ،** لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة (-٣١١هـ)، تحقيق د. عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشيد، الرياض، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤.

٩٧. **جامع بيان العلم وفضله،** لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البرّ النمري (-٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨.

٩٨. **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير،** لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (-٩١١هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١.

٩٩. **جواهر المطالب في مناقب الإمام علي بن أبي طالب** عليه السلام، لشمس الدين محمد بن أحمد الدمشقي الشافعي (-٨٧١هـ)، تحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٥.

١٠٠. **الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد،** للعلامة الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف ابن المطهّر الأسدي (-٧٢٦هـ)، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، منشورات بيدار، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠.

١٠١. **الجوهرة في نسب الإمام علي وآله،** للبرّي محمد بن أبي بكر الأنصاري التلمساني (ق٧)، تحقيق د. محمد التونجي، مكتبة النوري، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٢.

١٠٢. **الحاشية على منطق التهذيب،** للمولى نجم الدين عبد الله بن الحسين اليزدي (-٩٨١هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة العاشرة، ١٤٢١.

١٠٣. **حقائق التأويل في متشابه التنزيل،** للشريف الرضي محمد بن الحسين الموسوي البغدادي (-٤٠٦هـ)، شرحه العلامة محمد رضا كاشف الغطاء، دار المهاجر، بيروت.

١٠٤. **الحكايات،** للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (-٤١٣هـ)، تحقيق السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤.

١٠٥. **حكمة الإشراق** (ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، للشيخ شهاب الدين يحيى السهروردي (-٥٨٧هـ)، تصحيح هنري كربين، مطالعات فرهنكي، طهران، الطبعة الثانية، ١٩٩٣.

١٠٦. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الاصبهاني (-٤٣٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥.

١٠٧. **خاتمة مستدرك الوسائل**، للميرزا الشيخ حسين النوري الطبرسي (-١٣٢٠هـ)، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى ١٤١٥.

١٠٨. **الخرائج والجرائح**، لقطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي (-٥٧٣هـ) تحقيق ونشر مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٩.

١٠٩. **خصائص الأئمة**، للشريف الرضي محمد بن الحسين الموسوي البغدادي (-٤٠٦هـ)، تحقيق وتعليق د. محمد هادي الأميني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ١٤٠٦.

١١٠. **خصائص أمير المؤمنين** عليه السلام، للحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي الشافعي (-٣٠٣هـ)، حقّقه وصحّح أسانيده محمد هادي الأميني، مكتبة نينوى الحديثة، طهران.

١١١. **الخصال**، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (-٣٨١هـ)، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ١٤٠٣.

١١٢. **خلاصة الأقوال في معرفة الرجال**، للعلامة الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي (-٧٢٦هـ)، تحقيق الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧.

١١٣. **درء تعارض العقل والنقل**، لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة الحرّاني (-٧٢٨هـ)، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١١.

١١٤. **الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة**، للسيد صدر الدين علي خان المدني الشيرازي (-١١٢٠هـ)، قدّم له السيد محمد صادق بحر العلوم، مكتبة بصيرتي، قم، الطبعة الثانية، ١٣٩٧.

١١٥. **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (-٩١١هـ)، دار المعرفة، بيروت.

١١٦. **الدرر في اختصار المغازي والسير**، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري الأندلسي (-٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

١١٧. **دعائم الإسلام**، للقاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي (-٣٦٣هـ)، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة، ١٣٨٣.

١١٨. **دلائل النبوة**، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الاصبهاني (-٤٣٠هـ)، تحقيق د. محمد رواس قلعة جي وعبد البرّ عباس، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦.

١١٩. **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (-٤٥٨هـ)، وثّق أصوله وخرّج أحاديثه وعلّق عليه د. عبد المعطي قلعجي، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨.

١٢٠. **الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج**، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (-٩١١هـ)، حقّق أصله وعلّق عليه أبو إسحاق الحويني الأثري، دار ابن عفان، الخبر، الطبعة الأولى، ١٤١٦.

١٢١. **ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى**، لمحب الدين أحمد بن عبد الله الطبري (-٦٩٤هـ)، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥٦.

١٢٢. **الذخيرة في علم الكلام**، للشريف المرتضى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي البغدادي (-٤٣٦هـ)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١١.

١٢٣. **الذريعة إلى أصول الشريعة**، للشريف المرتضى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي البغدادي (-٤٣٦هـ)، تصحيح وتعليق أبو القاسم گرجي، جامعة طهران، ١٣٤٨ش.

١٢٤. **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، للشيخ آقا بزرك الطهراني (-١٣٨٩هـ)، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣.

١٢٥. **ربيع الأبرار ونصوص الأخبار**، لجار الله محمود بن عمر الزمخشري (-٥٣٨هـ)، تحقيق عبد الأمير مهنا، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢.

١٢٦. **رسائل العدل والتوحيد** (المختصر في أصول الدين)، لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادي المعتزلي (-٤١٥هـ)، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة-بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨.

١٢٧. **الرسائل العشر**، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (-٤٦٠هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

١٢٨. **رسائل المرتضى**، للشريف المرتضى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي البغدادي (-٤٣٦هـ)، إعداد السيد مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥.

١٢٩. **رجال ابن داود**، لتقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلّي (-٧٤٠هـ)، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٩٢.

١٣٠. **رجال النجاشي** (فهرست أسماء مصنّفي الشيعة)، لأبي العباس أحمد بن علي النجاشي الأسدي الكوفي (-٤٥٠هـ)، تحقيق السيد موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٦.

١٣١. **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، للميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصبهاني (-١٣١٣)، تحقيق أسد الله إسماعيليان، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٣٢. **الروضة في فضائل أمير المؤمنين** عليه السلام، لسديد الدين شاذان بن جبرئيل القمّي (-٦٦٠هـ)، تحقيق علي الشكرجي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣.

١٣٣. **روضة الواعظين**، لمحمد بن الحسن بن الفتال النيسابوري (-٥٠٨هـ)، منشورات الشريف الرضي، قم.

١٣٤. **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، للميرزا عبد الله أفندي الأصبهاني (ق١٢)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٣.

١٣٥. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، لابن قيّم الجوزية محمد بن أبي بكر الزرعي (-٧٥١هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة الرابعة عشر، ١٤٠٧.

١٣٦. **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد**، لمحمد بن يوسف الصالحي الشامي (-٩٤٢هـ)، تحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤.

١٣٧. **السنة**، لعمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني (-٢٨٧هـ)، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠.

١٣٨. **سنن الترمذي**، لمحمد بن عيسى بن سورة الترمذي (-٢٧٩هـ)، حقّقه وصحّحه عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣.

١٣٩. **السنن الكبرى**، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (-٤٥٨هـ)، دار الفكر، بيروت.

١٤٠. **السنن الكبرى**، للحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي الشافعي (-٣٠٣هـ)، تحقيق عبد الغفار حسن البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١.

١٤١. **سير أعلام النبلاء**، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (-٧٤٨هـ)، تحقيق عدة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، ١٤١٣.

١٤٢. **السيرة الحلبية** (إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون)، لنور الدين علي بن إبراهيم الحلبي (-١٠٤٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٠.

١٤٣. **السيرة النبوية**، لأبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (-٧٧٤هـ)، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٦.

١٤٤. **السيرة النبوية**، لأبي محمد عبد الملك بن هشام الحميري (-٢١٨هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ١٣٨٣.

١٤٥. **الشافي في الإمامة**، للشريف المرتضى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي البغدادي (-٤٣٦هـ)، حقّقه وعلّق عليه السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، الطبعة الثانية، ١٤٢٦.

١٤٦. **الشامل في أصول الدين**، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني (-٤٧٨هـ)، حققه وقدم له د. علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩.

١٤٧. **شرح إحقاق الحقّ**، لآية الله السيد شهاب الدين المرعشي النجفي (-١٤١١هـ)، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم.

١٤٨. **شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار**، للقاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي (-٣٦٣هـ)، تحقيق السيد محمد الحسيني الجلالي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٤.

١٤٩. **شرح الإشارات** (الإشارات والتنبيهات مع شرح الخواجة نصير الدين الطوسي والمحاكمات لقطب الدين الرازي)، للخواجة نصير الدين أبي جعفر محمد بن محمد ابن الحسن الطوسي (-٦٧٢هـ)، تحقيق كريم فيضي، مؤسسة مطبوعات ديني، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ هـ ش.

١٥٠. **شرح الأصول الخمسة**، لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادي المعتزلي (-٤١٥هـ)، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤١٦.

١٥١. **شرح جمل العلم العمل،** للشريف المرتضى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي البغدادي (-٤٣٦هـ)، صححه وعلق عليه الشيخ يعقوب الجعفري المراغي، دار الأسوة للطباعة والنشر، طهران-قم، الطبعة الثانية، ١٤١٩.

١٥٢. **شرح العقائد النسفية،** لسعد الدين التفتازاني مسعود بن عمر بن عبد الله (-٧٩٣هـ)، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٨.

١٥٣. **شرح العقيدة الطحاوية،** للقاضي عليّ بن عليّ بن محمد ابن أبي العزّ الحنفي (-٧٩٣هـ)، حققه وعلق عليه د. عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١١.

١٥٤. **شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية،** لمحمد صالح العثيمين (-١٤٢١هـ)، خرّج أحاديثه سعد بن فواز الصميل، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة السادسة، ١٤٢١.

١٥٥. **شرح عيون الحكمة،** لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين التيمي (-٦٠٦هـ)، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٥.

١٥٦. **شرح مائة كلمة لأمير المؤمنين** عليه السلام، لكمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ق٧)، تصحيح وتعليق مير جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم، ١٣٩٠.

١٥٧. **شرح مسلم** (صحيح مسلم بشرح النووي)، لمحيي الدين يحيى بن شرف النووي الشافعي (-٦٧٦هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧.

١٥٨. **شرح المقاصد،** لسعد الدين التفتازاني مسعود بن عمر بن عبد الله (-٧٩٣هـ)، تحقيق وتعليق د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩.

١٥٩. **شرح المواقف**، للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (-٨١٦هـ)، مع حاشيتي السيالكوتي والچلبي، عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني، دار البصائر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩. [بالأوفسيت عن طبعة مطبعة السعادة]

١٦٠. **شرح نهج البلاغة**، لابن أبي الحديد المعتزلي عزّ الدين عبد الحميد بن هبة الله المدائني (-٦٥٦هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية- عيسى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٧٨.

١٦١. **شرح نهج البلاغة** (مصباح السالكين)، لكمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ق٧)، بمقدمة الخاتمي، دار الثقلين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠.

١٦٢. **الشفاعة العظمى في يوم القيامة**، لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين التيمي (-٦٠٦هـ)، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤٠٩.

١٦٣. **الشمسية في القواعد المنطقية**، لنجم الدين عمر بن علي الكاتبي القزويني (-٦٧٥هـ)، تقديم وتحليل وتعليق وتحقيق د. مهدي فضل الله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.

١٦٤. **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، للحكيم المتأله عبد الرزاق اللاهيجي (-١٠٧٢هـ)، تحقيق الشيخ أكبر أسد علي زادة، مؤسسة الإمام الصادق، قم.

١٦٥. **شواهد التنزيل لقواعد التفضيل**، للحاكم الحسكاني عبيد الله بن أحمد الحنفي النيسابوري (ق٥)، تحقيق وتعليق الشيخ محمد باقر المحمودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١١.

١٦٦. **صحيح البخاري**، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري (-٢٥٦هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١.

١٦٧. **صحيح مسلم** (الجامع الصحيح)، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (-٢٦١هـ)، دار الفكر، بيروت.

١٦٨. **طبقات أعلام الشيعة**، للشيخ آقا بزرك الطهراني (-١٣٨٩هـ)، تحقيق ولده علي نقي منزوي، مؤسسة إسماعيليان، الطبعة الثانية.

١٦٩. **طبقات الشافعية**، لتقي الدين ابن قاضي شهبة الدمشقي (-٥٨١هـ)، اعتنى بتصحيحه وعلّق عليه د. عبد الكريم خان، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، ١٣٩٨.

١٧٠. **طبقات الشافعية الكبرى**، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (-٧٧١هـ)، تحقيق عبد الفتاح أحمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

١٧١. **الطبقات الكبرى**، لمحمد بن سعد بن منيع الزهري (-٢٣٠هـ)، دار صادر، بيروت.

١٧٢. **طبقات المعتزلة** (من كتاب المنية والأمل)، لأحمد بن يحيى بن المرتضى الحسني (-٨٤٠هـ)، عنيت بتحقيقه سوسنه ديفلد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧.

١٧٣. **طبقات المدلّسين** (تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس)، لشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (-٨٥٢هـ)، تحقيق د. عاصم بن عبد الله القريوني، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الأولى.

١٧٤. **طبقات المفسّرين**، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (-٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٧٥. **الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف**، للسيد رضي الدين علي بن موسى بن طاووس الحسني (-٦٦٤هـ)، مطبعة الخيام، قم، الطبعة الأولى، ١٣٩٩.

١٧٦. **طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال**، للسيد علي أصغر بن محمد شفيع الجابلقي البروجردي (-١٣١٣هـ)، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠.

١٧٧. **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار**، للقاضي البيضاوي ناصر الدين عبد الله بن عمر الشيرازي (-٦٨٥هـ)، تحقيق وتقديم عباس سليمان، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١.

١٧٨. **العدّة في أصول الفقه**، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (-٤٦٠هـ)، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمّي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧.

١٧٩. **العرش**، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (-٧٤٨هـ)، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤.

١٨٠. **عصمة الأنبياء**، لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين التيمي (-٦٠٦هـ)، مطبعة الشهيد، قم، ١٤٠٦.

١٨١. **العقيدة** (برواية أبي بكر الخلال)، لأحمد بن حنبل الشيباني (-٢٤١هـ)، تحقيق عبد العزيز عز الدين السيروان، دار قتيبة، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٨.

١٨٢. **عقيدة السلف وأصحاب الحديث**، لأبي عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني (-٤٤٠هـ)، تحقيق وتعليق أبو عبد الله عبد الرحمن بن عبد المجيد الشميري، دار عمر بن الخطاب، القاهرة، ١٤٢٨.

١٨٣. **علم الكلام ومدارسه**، د. فيصل بدري عون، دار الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى.

١٨٤. **العلو للعلي الغفار**، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (-٧٤٨هـ)، تحقيق أشرف عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.

١٨٥. **عمدة القاري**، لبدر الدين محمود بن أحمد العيني الحنفي (-٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٨٦. **عوالي اللآلئ العزيزية في الأحاديث الدينية**، لابن أبي جمهور محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي (ق٩-١٠)، تحقيق الحاج آقا مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٣.

١٨٧. **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، لابن سيد الناس محمد بن عبد الله بن يحيى (-٧٣٤هـ)، مؤسسة عزّ الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٦.

١٨٨. **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (-٣٨١هـ)، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤.

١٨٩. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، لابن أبي أصيبعة أبي العباس أحمد بن القاسم الخزرجي (-٦٦٨هـ)، تحقيق د. نزار رضا، دار ومكتبة الحياة، بيروت.

١٩٠. **عيون الحكمة**، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (-٤٢٨هـ)، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠.

١٩١. **غاية المرام وحجة الخصام في تعيين الإمام**، للسيد هاشم بن سليمان الموسوي التوبلي البحراني (-١١٠٧هـ)، تحقيق السيد علي عاشور.

١٩٢. **غاية المرام في علم الكلام**، لسيف الدين الآمدي أبي الحسن علي بن محمد بن سالم (-٦١٣هـ)، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١.

١٩٣. **الغيبة**، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (-٤٦٠هـ)، تحقيق الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، ١٤١١.

١٩٤. **الفائق في أصول الدين**، لركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي (-٥٣٦هـ)، تحقيق ويفلرد مادلونگ ومارتين مكدرموت، مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفة إيران، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٦ش.

١٩٥. **الفائق في غريب الحديث**، لجار الله محمود بن عمر الزمخشري (-٥٣٨هـ)، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧.

١٩٦. **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، لشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (-٨٥٢هـ)، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.

١٩٧. **الفَرْق بين الفِرَق**، لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي (-٤٢٩هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٦.

١٩٨. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري (-٤٥٦هـ)، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر و د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٦.

١٩٩. **الفصول العشرة في الغَيبة**، للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (-٤١٣هـ)، تحقيق الشيخ فارس الحسون، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤.

٢٠٠. **الفصول المختارة**، للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (-٤١٣هـ)، تحقيق السيد علي مير شريفي، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤.

٢٠١. **الفصول المهمّة في معرفة الأئمة**، لابن الصباغ علي بن محمد المالكي المكي (-٨٥٥هـ)، حقّقه ووثّق أصوله وعلّق عليه سامي الغريري، دار الحديث، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢.

٢٠٢. **فضائل الصحابة**، لأحمد بن حنبل الشيباني (-٢٤١هـ)، تحقيق د. وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣.

٢٠٣. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادي المعتزلي (-٤١٥هـ)، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر.

٢٠٤. **فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم**، للشيخ عبد الله نعمة (-١٤١٥هـ)، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧.

٢٠٥. **الفهرست**، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (-٤٦٠هـ)، تحقيق الشيخ جواد القيومي، نشر الفقاهة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧.

٢٠٦. **الفهرست**، لابن النديم البغدادي أبي الفرج محمد بن إسحاق (-٤٣٨هـ)، تحقيق رضا تجدد.

٢٠٧. **فوات الوفيات**، لمحمد بن شاكر الكتبي (-٧٦٤هـ)، تحقيق علي محمد بن يعوض الله وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٠٨. **فيض القدير في شرح الجامع الصغير**، لمحمد عبد الرؤوف المناوي (-١٠٣١هـ)، ضبطه وصحّحه أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥.

٢٠٩. **قرب الإسناد**، لأبي العباس عبد الله بن جعفر الحميري القمّي (ق٣)، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣.

٢١٠. **القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية**، للعلامة الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف ابن المطهّر الأسدي (-٧٢٦هـ)، تحقيق الشيخ فارس حسون تبريزيان، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٧.

٢١١. **قواعد العقائد** (بذيل تلخيص المحصل)، للخواجة نصير الدين أبي جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (-٦٧٢هـ)، اهتمام عبد الله نوراني، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥.

٢١٢. **الكافي**، لثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي (-٣٢٩هـ)، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨.

٢١٣. **الكامل في الاستقصاء في ما بلغنا من كلام القدماء**، لتقي الدين محمود بن مختار العجالي المعتزلي (ق٧)، دراسة وتحقيق د. السيد محمد الشاهد، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٤٢٠.

٢١٤. **الكامل في التأريخ**، لابن الأثير الجزري عزّ الدين علي بن محمد الشيباني (-٦٣٠هـ)، دار صادر- دار بيروت، بيروت، ١٣٨٥.

٢١٥. **كتاب سُليم بن قيس**، للتابعي سُليم بن قيس الهلالي (ق١)، تحقيق محمد باقر الأنصاري الزنجاني.

٢١٦. **الكشاف عن حقائق التنزيل**، لجار الله محمود بن عمر الزمخشري (-٥٣٨هـ)، شركة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٨٥.

٢١٧. **كشف الخفاء**، للشيخ محمد بن إسماعيل العجلوني (-١١٦٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨.

٢١٨. **كشف الغمّة في معرفة الأئمة**، لبهاء الدين علي بن عيسى بن أبي الفتح الإربلي (-٦٩٣هـ)، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥.

٢١٩. **كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد**، للعلامة الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف ابن المطهّر الأسدي (-٧٢٦هـ)، تحقيق وتعليق الشيخ حسن مكي العاملي، دار الصفوة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣.

٢٢٠. **كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد**، للعلامة الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي (-٧٢٦هـ)، صححه وقدم له وعلق عليه آية الله الشيخ حسن حسن زادة الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية عشر، ١٤٣٠.

٢٢١. **كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين** عليه السلام، للعلامة الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي (-٧٢٦هـ)، تحقيق حسين الدرگاهي، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١١.

٢٢٢. **الكشكول**، للشيخ يوسف البحراني (-١١٨٦هـ)، منشورات الشريف الرضي، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٣-١٣٧٤.

٢٢٣. **الكشكول**، للشيخ البهائي بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي (١٠٣١هـ)، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٩١.

٢٢٤. **كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر**، لعلي بن محمد الخزاز القمي (ق٤)، حقّقه السيد عبد اللطيف الحسيني الكوهكمري، مطبعة الخيام، قم، ١٤٠١.

٢٢٥. **كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب(ع)**، لمحمد بن يوسف الكنجي الشافعي (-٦٥٨هـ)، تحقيق وتصحيح محمد هادي الأميني، دار إحياء تراث أهل البيت عليهم السلام، طهران، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤.

٢٢٦. **كمال الدين وتمام النعمة**، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (-٣٨١هـ)، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي ،قم، ١٤٠٥.

٢٢٧. **الكنى والألقاب**، للشيخ عباس القمي (-١٣٥٩هـ)، تقديم محمد هادي الأميني، مكتبة الصدر، طهران.

٢٢٨. **كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال**، لعلاء الدين المتّقي بن حسام الدين الهندي (-٩٧٥هـ)، ضبط وتفسير الشيخ بكري حياني، تصحيح وفهرسة الشيخ صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٩.

٢٢٩. **لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث**، للشيخ يوسف بن أحمد البحراني (١١٨٦هـ)، حقّقه وعلّق عليه السيّد محمد صادق بحر العلوم، مكتبة فخراوي، المنامة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩.

٢٣٠. **لسان العرب**، لابن منظور الإفريقي جمال الدين محمد بن مكرم المصري (-٧١١هـ)، أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥.

٢٣١. **لسان الميزان**، لشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (-٨٥٢هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٠.

٢٣٢. **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني (-٤٧٨هـ)، تقديم وتحقيق د. فوقية حسين محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر- الدار المصرية للتأليف والترجمة، الطبعة الأولى، ١٣٨٥.

٢٣٣. **اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية**، لجمال الدين المقداد بن عبد الله السيوري الحلي (-٨٢٦هـ)، تحقيق آية الله السيد محمد القاضي الطباطبائي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى للناشر، ١٤٢٢.

٢٣٤. **مائة منقبة**، لابن شاذان أبي الحسن محمد بن أحمد القمّي (ق٤-٥)، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٧.

٢٣٥. **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين التيمي (-٦٠٦هـ)، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠.

٢٣٦. **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، للعلامة الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي (-٧٢٦هـ)، إخراج وتعليق وتحقيق عبد الحسين محمد علي البقال، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤.

٢٣٧. **المبدأ والمعاد،** للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (-٤٢٨هـ)، اهتمام عبد الله نوراني، مؤسسة المطالعات الإسلامية في جامعة طهران، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.

٢٣٨. **المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين،** لسيف الدين الآمدي أبي الحسن علي بن محمد بن سالم (-٦٣١هـ)، تحقيق د. حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣.

٢٣٩. **مجمع الآداب في معجم الألقاب،** لابن الفوطي الشيباني كمال الدين أبي الفضل عبد الرزاق بن أحمد (-٧٢٣هـ)، تحقيق محمد الكاظم، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٦.

٢٤٠. **مجمع البحرين ومطلع النيّرين،** للشيخ فخر الدين بن محمد علي الطريحي (-١٠٨٥هـ)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، أعاد بناءه على طريقة المعاجم محمود عادل، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨.

٢٤١. **مجموع الفتاوى،** لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة الحرّاني (-٧٢٨هـ)، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٦.

٢٤٢. **المحبّر**، لمحمد بن حبيب البغدادي (-٢٤٥هـ)، مطبعة الدائرة، ١٣٦١.

٢٤٣. **المحتضر**، لعزّ الدين الحسن بن سليمان الحلي (ق٨)، تحقيق سيد علي أشرف، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٢.

٢٤٤. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز،** لابن عطية الأندلسي عبد الحقّ بن غالب المحاربي (-٥٤٢هـ)، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣.

٢٤٥. **المحصّل** (محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين)، لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين التيمي (-٦٠٦هـ)، تقديم وتحقيق د. حسين آتاي، منشورات الشريف الرضي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠.

٢٤٦. **المحصول في علم أصول الفقه،** لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين التيمي (-٦٠٦هـ)، دراسة وتحقيق د. طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢.

٢٤٧. **المختصر في أخبار البشر،** للملك المؤيّد أبي الفداء إسماعيل بن علي الأيوبي (-٧٣٢هـ)، دار المعرفة، بيروت.

٢٤٨. **المسائل السروية،** للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (-٤١٣هـ)، تحقيق صائب عبد الحميد، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤.

٢٤٩. **المستدرك على الصحيحين،** للحاكم النيسابوري محمد بن عبد الله الضبّي (-٤٠٥هـ)، تحقيق د.يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت.

٢٥٠. **المسترشد في إمامة أمير المؤمنين** عليه السلام، لمحمد بن جرير بن رستم الطبري الإمامي (ق٤)، تحقيق الشيخ أحمد المحمودي، مؤسسة الثقافة الإسلامية لكوشانبور، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٥.

٢٥١. **المستصفى في علم الأصول،** لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (-٥٠٥هـ)، صحّحه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧.

٢٥٢. **المسلك في أصول الدين،** للمحقق الحلي نجم الدين جعفر بن الحسن الهذلي (-٦٧٦هـ)، تحقيق رضا الأستادي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، ١٤١٤.

٢٥٣. **مسند أحمد،** لأحمد بن حنبل الشيباني (-٢٤١هـ)، دار صادر، بيروت.

٢٥٤. **مسند الإمام زيد،** للإمام الشهيد زيد بن علي بن الحسين (-١٢٢هـ)، دار مكتبة الحياة، بيروت.

٢٥٥. **مشكاة الأنوار في غرر الأخبار،** لأبي الفضل علي بن الحسن الطبرسي (ق٧)، تحقيق مهدي هوشمند، دار الحديث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨.

٢٥٦. **المصنّف**، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (-٢١١هـ)، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي.

٢٥٧. **مطالب السؤول في مناقب آل الرسول**، لكمال الدين محمد بن طلحة الشافعي (-٦٥٢هـ)، تحقيق ماجد أحمد العطية.

٢٥٨. **المطالب العالية في العلم الإلهي**، لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين التيمي (-٦٠٦هـ)، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧.

٢٥٩. **معارج الأصول**، للمحقق الحلي نجم الدين جعفر بن الحسن الهذلي (-٦٧٦هـ)، إعداد محمد حسين الرضوي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٣.

٢٦٠. **معارج الفهم في شرح النظم**، للعلامة الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي (-٧٢٦هـ)، تحقيق عبد الحليم عوض الحلي، منشورات دليل ما، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٨.

٢٦١. **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (-٥٠٥هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٥.

٢٦٢. **معالم أصول الدين**، لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين التيمي (-٦٠٦هـ)، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٦٣. **معالم العلماء**، لمشير الدين محمد بن علي بن شهرآشوب المازندراني (-٥٨٨هـ)، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، الطبعة الثانية، ١٣٨٠.

٢٦٤. **معاني الأخبار**، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (-٣٨١هـ)، عني بتصحيحه علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٧٩.

٢٦٥. **معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة**، للسيد أبي القاسم الموسوي الخوئي (-١٤١١هـ)، الطبعة الخامسة، ١٤١٣.

٢٦٦. **معجم طبقات المتكلّمين**، اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام بإشراف الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤.

٢٦٧. **معجم الفلاسفة**، لجورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦.

٢٦٨. **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية المصري، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٤٠٣.

٢٦٩. **معجم المؤلّفين**، لعمر رضا كحالة (-١٤٠٨هـ)، مكتبة المثنى- دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٧٠. **المعجم الكبير**، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (-٣٦٠هـ)، حقّقه وخرّج أحاديثه حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية.

٢٧١. **المعمرون الوصايا**، لأبي حاتم سهل بن محمد السجستاني (-٢٥٠هـ)، تحقيق عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦٢.

٢٧٢. **معيار العلم**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (-٥٠٥هـ)، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١.

٢٧٣. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادي المعتزلي (-٤١٥هـ)، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف د. طه حسين.

٢٧٤. **المغني**، لابن قدامة أبي محمد عبد الله بن أحمد المقدسي (-٦٢٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٧٥. **مقاصد الفلاسفة**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (-٥٠٥هـ)، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١.

٢٧٦. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (-٣٣٠هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٦٩.

٢٧٧. **مقتضب الأثر في النصّ على الأئمة الاثني عشر**، لأحمد بن عبيد الله بن عيّاش الجوهري (-٤٠١هـ)، مكتبة الطباطبائي، قم.

٢٧٨. **ملحق موسوعة الفلسفة،** د.عبد الرحمن بدوي (-١٤٢٣هـ)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

٢٧٩. **الملخّص في أصول الدين،** للشريف المرتضى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي البغدادي (-٤٣٦هـ)، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمّي، مركز منشورات جامعة طهران، طهران، ١٣٨١ ش.

٢٨٠. **الملل والنحل،** لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (-٥٤٨هـ)، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.

٢٨١. **مناقب آل أبي طالب،** لمشير الدين محمد بن علي بن شهرآشوب المازندراني (-٥٨٨هـ)، قام بتصحيحه لجنة من أساتذة النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٧٦.

٢٨٢. **مناقب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب** عليه السلام، لمحمد بن سليمان الكوفي (ق٣)، تحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢.

٢٨٣. **مناقب علي بن أبي طالب** عليه السلام، لابن المغازلي أبي الحسن علي بن محمد الواسطي الجلابي الشافعي (-٤٨٣هـ)، حقّقه وعلّق عليه محمد باقر البهبودي، المكتبة الإسلامية، طهران، الطبعة الثانية، ١٤٠٢.

٢٨٤. **المناقب،** للموفّق بن أحمد المكي الخوارزمي (-٥٦٨هـ)، تحقيق الشيخ مالك المحمودي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤١١.

٢٨٥. **مناهج اليقين في أصول الدين،** للعلامة الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي (-٧٢٦هـ)، تحقيق يعقوب الجعفري المراغي، دار الأسوة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٥.

٢٨٦. **منتظم الدرّين في تراجم علماء وأدباء الاحساء والقطيف والبحرين،** للحاج محمد علي ابن أحمد التاجر البحراني (-١٣٨٧هـ)، عني بتحقيقه الشيخ ضياء بدر آل سنبل، مؤسسة طيبة لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٠.

٢٨٧. **المنتظم في تأريخ الملوك والأمم**، لابن الجوزي أبي الفرج عبد الرحمن بن علي (-٥٩٧هـ)، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢.

٢٨٨. **المنخول من تعليقات الأصول**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (-٥٠٥هـ)، حقّقه وخرّج نصّه وعلّق عليه د. محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٩.

٢٨٩. **منطق الملخّص**، لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين التيمي (-٦٠٦هـ)، مقدمة وتصحيح وتعليق د. قراملكى واصغرى نژاد، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٣٨١ش.

٢٩٠. **منهاج السنة النبوية**، لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة الحرّاني (-٧٢٨هـ)، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦.

٢٩١. **موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبّان**، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (-٨٠٧هـ)، حقّقه وخرّج نصوصه حسين سليم أسد الداراني، دار الثقافة العربية، دمشق-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١.

٢٩٢. **المواقف في علم الكلام**، لعضد الدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (-٧٥٦هـ)، عالم الكتب، بيروت.

٢٩٣. **موسوعة طبقات الفقهاء**، اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام بإشراف الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨.

٢٩٤. **موسوعة الفرق الإسلامية**، د.محمد جواد مشكور، مجمع البحوث الإسلامية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥.

٢٩٥. **الموضح عن جهة إعجاز القرآن** (كتاب الصرفة)، للشريف المرتضى أبي القاسم علي ابن الحسين الموسوي البغدادي (-٤٣٦هـ)، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمّي، الآستانة الرضوية المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤.

٢٩٦. **النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر**، لجمال الدين المقداد بن عبد الله السيوري الحلي (-٨٢٦هـ)، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٧.

٢٩٧. **النجاة من الغرق في بحر الضلالات**، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (-٤٢٨هـ)، تصحيح محمد تقي دانش بزوه، جامعة طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٩ ش.

٢٩٨. **النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة**، لكمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ق٧)، تحقيق الشيخ محمد هادي اليوسفي الغروي، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧.

٢٩٩. **نظم درر السمطين في فضائل المصطفى والمرتضى والبتول والسبطين**، لجمال الدين محمد بن يوسف الزرندي الحنفي (-٧٥٠هـ)، تصحيح الشيخ محمد هادي الأميني، سلسلة مخطوطات مكتبة أمير المؤمنين العامة، النجف الأشرف، الطبعة الأولى، ١٣٧٧.

٣٠٠. **النفس من كتاب الشفاء**، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (-٤٢٨هـ)، تحقيق آية الله حسن حسن زادة الآملي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩.

٣٠١. **النكت الاعتقادية**، للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (-٤١٣هـ)، تحقيق رضا المختاري، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤.

٣٠٢. **النكت في مقدّمات الأصول**، للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (-٤١٣هـ)، تحقيق السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤.

٣٠٣. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، لابن الأثير الجزري مجد الدين المبارك بن محمد الشيباني (-٦٠٦هـ)، تحقيق الطاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، مؤسسة إسماعيليان، قم، الطبعة الرابعة، ١٣٦٤ هـ ش.

٣٠٤. **نهاية الإقدام في علم الكلام،** لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (-٥٤٨هـ)، حرّره وصححه ألفرد جيوم، مطبعة أكسفورد، لندن، ١٩٣٤.

٣٠٥. **نهاية المرام في علم الكلام،** للعلامة الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي (-٧٢٦هـ)، تحقيق فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق، قم، الطبعة الثانية، ١٤٣٠.

٣٠٦. **نهج البلاغة،** وهو المختار من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام لجامعه الشريف الرضي محمد بن الحسين الموسوي البغدادي (-٤٠٦هـ)، ضبط نصّه وابتكر فهارسه د. صبحي الصالح، دار الهجرة، قم.

٣٠٧. **هدية العارفين،** لإسماعيل باشا البغدادي (-١٣٣٩هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٠٨. **الوافي بالوفيات،** لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (-٧٦٤هـ)، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠.

٣٠٩. **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى،** لنور الدين علي بن أحمد السمهودي (-٩١١هـ)، اعتنى به خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٧.

٣١٠. **وفيات الأعيان،** لابن خلكان أحمد بن محمد البرمكي (-٦٨١هـ)، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان.

٣١١. **الياقوت في علم الكلام،** لأبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت (ق٧؟)، تحقيق وتقديم علي أكبر ضيائي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٨.

٣١٢. **ينابيع المودة لذوي القربى،** للشيخ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي (-١٢٩٤هـ)، تحقيق سيد علي جمال أشرف الحسيني، دار الأسوة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٦.

٧- فهرس المحتويات

مقدّمة التحقيق

(٧ ـ ٦٩)

القاعدة الأولى: في المقدمات

(٧٣ ـ ١١١)

القاعدة الثانية: فى أحكام كلية للمعلومات

(١١٣ ـ ١٤٢)

القاعدة الثالثة: في حدوث العالم

(١٤٣ ـ ١٧٠)

القاعدة الرابعة: في إثبات العلم بالصانع وصفاته

(١٧١ ـ ٢٥٣)

القاعدة الخامسة: في الأفعال وأقسامها وأحكامها

(٢٥٥ـ٢٩٥)

القاعدة السادسة: في النبوة

(٢٩٧ ـ ٣٣٦)

القاعدة السابعة: في المعاد

(٣٣٧ـ٤١٤)

القاعدة الثامنة: في الإمامة

(٤١٥ ـ ٤٦٣)

الفهارس العامة

(٤٦٥ ـ ٥٣٤)